٤
مبادرات نسائية

حدائق النساء

(في نقد الأصولية)

فريدة النقّاش



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

اهداءات ٢٠٠٣
مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان
القاهرة

حدائق النساء

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسـان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسـان في العالم العـربي. ويلتـزم المركـز في ذلك بكافة العـهـود والإعـلانات العـالميـة لحقـوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

المدير التنفيذي
مجدي النعيم

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مـــدير المركـــز
بهي الدين حسن

حدائق النساء

(في نقد الأصولية)

فريدة النقّاش

حدائق النساء

في نقد الأصولية

فريدة النقاش

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٩شارع رستم جاردن سيتي القاهرة
تليفون : ٧٩٤٦٠٦٥ - ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)
فاكس : ٧٩٢١٩١٣
العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
E.mail:cihrs@soficom.com.eg
الصف الالكتروني:مركز القاهرة: **هشام السيد**
غلاف وإخراج: مركز القاهرة : **أيمن حسين**
رقم الإيداع بدار الكتب : **١٥٦٩٩ / ٢٠٠٢**

فهرس

مقدمة

أنتجت مادة هذا الكتاب في خضم صراع ممتد مع أفكار شائعة وقوية لكتاب ومفكرين وشيوخ نساءً ورجالا قاوموا -وما يزالون- العملية التاريخية الموضوعية لتحرير المرأة، التي بدأت في نهاية القرن التاسع عشر وما تزال جارية، مستهدفة الوصول بالمرأة إلى وضع المواطن الكامل وتحريرها من الاستغلال.

ولم يكن هؤلاء تعبيرا عن أنفسهم فقط، بل غالبا عن قوى اجتماعية وسياسية فعالة لها مشروعاتها وبرامجها. وتكتسب هذه القوى شرعية متزايدة وإضافية، لكونها تكسب إلى صف أفكارها ملايين النساء اللاتي يندفعن بوعي أو بدون وعي إلى ارتداء الحجاب، الذي يتجاوز في هذه الحالة كونه زياً بين أزياء، وليصبح (شاءت النساء أم أبين) رمزا سياسيا متحركا لهذه القوى. بل إن انجذاب النساء إلى هذا المشروع السياسي مجرد ارتداء الحجاب إلى تبني المرأة ذاتها لصورة عن ذاتها تستجيب للأسس العامة لهذا المشروع الذي تنهض تصوراته للمجتمع الفاضل والمنشود على تراتبية طبقية ونوعية صارمة، تضع المرأة في مكانة أدنى منسوبة دائما إلى رجل، أب أو زوج أو شقيق أو ابن، محرومة من المواطنة مسجونة في صورة الأنثى التي لا ترقي إلى مستوى الإنسان بحكم ما لجسدها من وظائف مختلفة.

وبينما تسجن قوى الإسلام السياسي المرأة في صورة جسدها الذي تراه رمزا للشرف القومي والشخصي وتعتبرها لذلك عورة، فإن سياسات الليبرالية الجديدة والتكيف الهيكلي وما سمى بالانفتاح الاقتصادي التي كثفت الاستغلال عامة، تعتبر المرأة سلعة على أكثر من مستوى، سواء حين تستخدمها في الإعلان والترويج للبضائع في العالم التجاري الاستهلاكي الرأسمالي القائم على المنفعة العارية، أو حين تدفع بها إلى سوق العمل، كأيد عاملة رخيصة قليلة التعليم والتدريب لا ضمانات لها. وحين تتفاقم البطالة يجري سحبها من هذا السوق بحكم ضعفها، ويكون ذلك مصحوبا بتمجيد للأمومة وللبيت كمملكة للمرأة. وتلتقي الليبرالية الجديدة بذلك مع نقيضها الظاهري أي الإسلام السياسي الذي يمدها بدوره بكل التفسيرات الفقهية اللازمة لإعادة المرأة إلى البيت الذي تخرج منه المرأة لتعمل رغم أنف الجميع، وبعملها تحفظ الأسرة من التفكك والضياع في ظل بطالة الرجال وهجرتهم.

وهكذا تلتقي القوتان السائدتان، الإسلام السياسي والليبرالية الجديدة، رغم ما بينهما من تناقض ظاهري، في استغلالهما للمرأة والحط من شأنها ومكانتها بالرغم من خطاب المديح العالي للنساء الذي تنتجه كل منهما بطريقتها، حيث تكمن فضائل المرأة في الخضوع والطواعية وروح التضحية وقهر الذات.

وينتج هذا الواقع مقاومة تشتد حينا وتخفت حينا آخر في ارتباط وثيق بقضية الحقوق الديمقراطية والحريات العامة والكفاح من أجلها. ولعل أهم ثمار هذه المقاومة هى تلك الحركة النسائية الجديدة التي تطمح لبناء عالم قائم على العدل والمساواة والحرية، وهى تطرح قضية المرأة في كليتها وشمولها باعتبارها مواطنا وإنسانا أهدرت حقوقه وكرامته.

وهذه الحركة ليست استجابة كما يقول خصومها غير المنصفين لموضة نشأت في الغرب، أو صدّرها لنا الغرب، كما يدعي أصحاب الخصوصية، وإنما هى احتياج أصيل واقعي وضروري ناتج عن حقي قة أن ملايين النساء تعلمن وانخرطن في العمل وحصلن على حق المشاركة السياسية واصطدمن بأوضاعهن المتدنية في المجتمع بحكم الثقافة السائدة، وفي الأسرة بحكم قانون بال ًللأحوال الشخصية قائم على التمييز ضد المرأة وفرض الوصاية عليها، وحيث يفوض النظام السياسي الطبقي الأبوي الأسرة لقهر وضبط نصف المجتمع نيابة عنه.

وتتقوى هذه ال حركة النسائية الجديدة في بلادنا بما يجري في العالم من نمو هائل للاتجاهات النسائية التقدمية بتياراتها المختلفة وبنقدها لبعضها البعض، واشتداد عود حركة مناهضة العولمة على نحو خاص التي دخلت إليها منظمات النساء بكل قوة ضد سياسات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية، التي تنتهك حقوق الشعوب وتستغل الكادحين على امتداد المعمورة وفي القلب منهم النساء والأطفال.

وبات واضحا كالشمس أن التحرير الشامل للنساء من كل صنوف الخوف والاستغلال على الصعيد العالمي مرتبط بتجاوز العولمة الرأسمالية إلى عولمة جديدة تقوم على التضامن والمساواة والعدالة وإعادة توزيع الثروات على صعيد الكوكب، وفي كل بلد على حدة، والنقد الجذري لثقافة التمييز وإحلال ثقافة بديلة.

لكن الثقافة السائدة تعيش طو ي لا حتى بعد أن يتقوّض الأساس الاقتصادي الذي كانت تنهض عليه، وتتضج الثقافة الجديدة ببطء وتواجه عقبات بلا حصر، ولهذا فإن الحركة النسائية الجديدة التي توسعت آفاقها وجددت آليات عملها لتضم عشرات الرجال المستيرين ترى أن وجودها سوف يبقى ضروريا لمدى طويل شرط أن تكون جزءا فعالا ومعترفا به من حركة ديمقراطية شاملة، حيث التحرير لا يتجزأ.

وبعد، فإن نقد الأصولية لا يكتمل من وجهة نظري إلا بالعمل الجدي من أجل فصل الدين كلية عن السياسة، وإلغاء المادة الثانية من الدستور التي تعيّن الإسلام دينا للدولة، وتقول أن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسي للتشريع.

إن هذه المادة في الدستور هى التي تجعل كل أشكال التمييز ضد المرأة شرعية، فضلا عن أن تحديد دين للدولة يجعلها دولة دينية رغم نفي ذلك ، ويمنح شرعية للقوى التي تكفّر كلا من المجتمع والدولة، وتضطهد النساء.

وبديهي أن إلغاء هذه المادة لا يتناقض مع كامل الاحترام للدين ولدوره في الحياة والمجتمع والثقافة، ولحرية العبادة كما هو حادث في كل البلدان الديمقراطية العلمانية في العالم.

وكل ما أتمناه أن يثير هذا الكتاب جدلا في الحياة الفكرية والسياسية وضمن الحركة النسائية وحركة حقوق الإنسان ليغتني بأفكار جديدة وبالنقد على نحو خاص.

وإنني إذ أعتز بالمجيء إلى الحركة النسائية -وإن متأخرة- فقد فعلت ذلك حين أيقنت أن النضال من أجل الاشتراكية يزداد ثراء بالعمل النوعي في الميادين كافة، وبعد تجربة -لم تكن سارة دائما- مع ازدواجية بعض المناضلين الاشتراكيين الذين أخذوا يعيدون في سلوكهم إنتاج الأفكار والتحيزات المتخلفة ضد المرأة، وهم يكافحون من أجل الاشتراكية، وكأن القضيتين يمكن فصلهما.

فريدة النقاش

لحن لم يتم

تاريخ المرأة العربية في القرن العشرين وتجربتها هما تاريخ الحداثة وتجربتها في الوطن العربي، فقضية تحرير المرأة تدخل في صلب كل القضايا الكبرى التي عرفها القرن في كل بلد عربي على حدة، وعلى تفاوت مستوى التطور وتباين الأشكال التي اتخذها مسار هذا التطور، ما أنجزناه وما أخفقنا في إنجازه.

خرجت غالبية بلدان الوطن العربي من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؛ وهي محتلة تستنهض قواها للخلاص من الاحتلال.

وادعى المحتلون في كل آن أنهم إنما يحملون رسالة الحداثة إلى البلدان المستعمرة (بفتح الميم)، ويعلمونها النظم الإدارية الجديدة مع لغاتهم، وينقلون إليها قيم الحرية والإخاء والمساواة وحرية المرأة، مثلما ادعى "نابليون" حين قام بحملته ضد مصر في نهاية القرن الثامن عشر وتعرض لهزيمة منكرة. لكن الواقع يقول لنا إن الحملة الفرنسية حين خرجت من مصر بعد أن حاربها المصريون رجالاً ونساءً بكل قوة، حملت معها المطبعة التي جاءت بها، رغم أن نساء مصريات تظاهرن مطالبات الأزواج بمعاملة متميزة مماثلة لتلك التي يتلقاها نساء الفرنسيس من أزواجهن. وحين دخل الفرنسيون إلى الجزائر بعد هزيمتهم في مصر باثنين وثلاثين عاما، أنشأوا فيها المستوطنات وحاولوا اقتلاع اللغة القومية للبلاد لتحتل الفرنسية مكانها، حيث كان الطابع الأساسي لاستعمارهم في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ثقافيا؛ بتشويه الثقافات الوطنية لبلدان المستعمرات رغم الأفكار الجديدة التي حملتها. وفي القلب من ثقافة الشعوب تقع قضية المرأة بتناقضاتها والتباساتها، وكثيرا ما ترى الشعوب أن خصوصيتها القومية هي امرأة تجسد شرف الوطن. وطالما عوقبت المرأة باسم هذا الشرف.

فقد اتخذت مقاومة النساء -في الجزائر مثلا- للاحتلال واشتراكهن في الحرب ضد المحتلين شكل التمسك بالزي القومي للبلاد الذي تغطى به المرأة رأسها ونصف وجهها، وقد استخدمت النساء هذا الزي القومي لإخفاء الأسلحة والمنشورات ونقلها من مكان لمكان.. وهو الزي نفسه الذي حين بدأت المرأة الحديثة تتخلى عنه لأسباب عملية جرى اتهامها بخيانة الدين من قبل قوى سياسية تسعى لبناء دولة دينية في الجزائر.

ومع ذلك حين استقلت الجزائر حصلت المرأة على بعض الحقوق دون حقوق أخرى.

وحدث نفس الشيء في بلدان عربية أخرى تمترست فيها قوى سياسية كبيرة خلف الدين، الذي بدا أفضل تعبير عن هوية مجروحة ومهزومة في مواجهة العنف الاستعماري قديمه وجديده.

وتداخلت عمليات مقاومة الاحتلال مع نشوء الحداثة في كل البلدان المحتلة، والحداثة تعني على المستوى الفلسفي تحرير الفرد وإطلاق إمكاناته كافة، وعلى المستوى الإنتاجي هي نشر الصناعة وعلى المستوى الإداري اتباع النظم الجديدة في الإدارة، وعلى المستوى السياسي هي الديموقراطية بما تتضمنه من كفالة حق الاقتراع العام والتعددية السياسية وتداول السلطة، والإصلاح الديني بما يؤدي إلى فصل الدين عن السياسة وبقائه شأنا شخصيا بين الإنسان وربه.

فإذا فحصنا تاريخ الأقطار العربية في كل بلد على حدة أو في تشابكاته سوف نجد أن هذه القيم والآليات جميعا لم تتضج أبدا حتى نهايتها أو تستقر في بلد واحد أو في كل البلدان. فبقى الفرد مكبلاً بالسلطة الأبوية أو سلطة القبيلة والعشيرة، ولم تنتشر الصناعة على نطاق واسع لتصبح هي المصدر الرئيسي للثروة، اللهم إلا عندما انفجرت الثروة النفطية في بلدان الخليج ونشأت حولها صناعات متقدمة كجزر معزولة ومرتبطة أساساً بالأجانب. حتى النهضة الصناعية الكبرى التي قامت في كل من مصر والعراق في منتصف القرن سرعان ما تعرضت للتصفية بطريقة أو بأخرى، وباتت النظم الإدارية الجديدة بدورها مرتبطة بالقطاعات المتقدمة في المجتمع وفي الصناعة، أو ظلت البيروقراطية القديمة تعشش في بقية مؤسسات المجتمع حيث نظم الإنتاج ما قبل الرأسمالية التي لم تختف بعد.

وباستثناء تجربة تداول السلطة في المغرب في السنوات الأخيرة فإن نظماً استبدادية معادية للديموقراطية، عشائرية أو قبلية أبوية، تفرض حالات الطوارئ وتقيد الحريات وتحاصر حركة الجماهير ومنظماتها، وهي لا تزال تتحكم في مقدرات ومستقبل الشعوب العربية بل وتبدد طاقاتها لمواجهة المشروع الصهيوني العنصري الاستيطاني في فلسطين.

ونتيجة لكل هذه العوامل تعثرت مسيرة الإصلاح الديني وحوصرت من قبل الفقه المحافظ والتفسير النصي، وجرى عزل أو تهميش دعاة الإصلاح الديني في كل البلدان العربية بلا استثناء؛ حتى يومنا هذا ومنذ نفي ابن رشد وأحرقت كتبه.

ويرتبط الإصلاح الديني ارتباطاً وثيقاً بقضية تحرير المرأة التي يهيمن على مصيرها التخلف مضافا إليه الرؤية الدينية الرجعية التي لا تزال قوية بل مسيطرة في بعض البلدان، أي أن العقبات التي تقف في طريقها مزدوجة لأنها تتضمن كل ما يواجه المجتمع العربي من جهة، وما هو خاص بوضع المرأة من جهة أخرى.

أنجزت الشعوب العربية استقلالها السياسي كما سبق القول عن طريق المقاومة التي اتخذت أشكالاً متباينة، من الكفاح المسلح والانقلاب العسكري إلى الكفاح السياسي، وعرفت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية نظم التحرر الوطني، التي تسلمت مقدرات بلدانها بعد خروج الاستعمار القديم،

وانفلتت بلدان الوطن العربي شأنها شأن بلدان آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية من قبضة الاستعمار، وأخذت غالبيتها تنتهج طرقاً مستقلة للتنمية، وتوسع قاعدتها الصناعية معتمدة على وجود الاتحاد السوفيتي ومنظومة البلدان الاشتراكية التي خرجت منتصرة بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد أن لعبت دوراً مركزياً في توجيه ضربة قاضية للفاشية، وبعد أن كانت روسيا التي أنجزت الثورة الاشتراكية الأولى في التاريخ العالمي في بداية القرن قد تحولت إلى قوة عظمى.

أصبح الانتقال إلى الاشتراكية إذن هدفاً مطروحاً على جدول أعمال القرن العشرين منذ بدايته، وتأثرت به إلى حد كبير نظم التحرر الوطني التي طرحت بدورها مسألة العدالة الاجتماعية كقضية محورية، وفي ظل هذا الهدف نفسه دار صراع مرير في الوطن العربي بين النظم المحافظة والنظم التحررية حول مستقبل الأمة، وكانت قضية المرأة إحدى القضايا المحورية الكبرى في هذا الصراع لأنها تقع في صلب كل من التحرر والديموقراطية والإصلاح الديني خاصة بعد أن اندفعت المرأة إلى سوق العمل المنظم؛ هي التي عملت دائما خارجه.

بل إن ثورة التصنيع التي عرفتها بعض بلدان المنطقة في الثلث الأول من القرن العشرين وفي منتصفه جعلت الطلب على الأيدي العاملة النسائية يشتد، ولذا طرح موضوع تعليم المرأة وتدريبها على نطاق واسع، وأصبحت النساء جزءاً لا يستهان به من قوة العمل الحديثة فضلا عن اشتغالها التقليدي والقديم بالزراعة والحرف المنزلية وفي رعاية الأسرة.

ولم تعد المناداة بتعليم المرأة والدفاع عن حقها فيه مجرد ثورة فكرية، كما قادها مفكرون ليبراليون من أجل تربية أجيال جديدة صالحة إذا ما تعلمت كما طرحها كل من "رفاعة الطهطاوي" "وقاسم أمين" بعده في مصر، أو "الطاهر الحداد" بعد ذلك في تونس، بل أصبحت حاجة اجتماعية واقتصادية لنمو الإنتاج وتطور المجتمع وتحديثه.

شاركت النساء العربيات إذن بصور متفاوتة في عمليات التحرير والتحديث معا، في ثورة ١٩١٩ في مصر ضد الاحتلال الإنجليزي، لعبت النساء جماعة أدواراً بطولية لم تدرس بعد، وإنما درست البطولات الفردية كما هي الحال مع الكتابة الرسمة للتاريخ التي نسبت إنجازاته الكبرى للأفراد العظماء حتى زماننا هذا. وشاركت النساء السوريات في ثورة ١٩٢٥ ضد الاحتلال الفرنسي، وشاركت النساء الجزائريات في حرب التحرير لثمانية أعوام متصلة ضد نفس الاستعمار وسقطت الشهيدات وأسرت الأسيرات، وانخرطت النساء الفلسطينيات في ثورة ١٩٣٦ ضد نذر الاحتلال الصهيوني المتواطئ مع الإنجليز لبلادهن، ولعبن بعد ذلك دوراً مركزياً في الكفاح المسلح وفي الانتفاضة ، ولعبت النساء المصريات دوراً مرموقاً في الهبة الشعبية الكاسحة سنة ١٩٤٦ ضد الاحتلال والرجعية والملكية معاً، بل وساهمن في بلورة شعارات التقدم الاجتماعي والاشتراكية التي كانت تمهيداً لثورة يوليو ١٩٥٢، وكذلك حين أمم "جمال عبد الناصر" قناة السويس مواصلاً مسيرة العالم النامي لاسترداد ثرواته الوطنية من أيدي المستعمرين، كما سبق أن أمم "مصدق" بترول إيران، وحين وقع العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، كانت النساء في مقدمة المقاتلين ومنظمي المقاومة الشعبية للاحتلال.

ويمكن تأليف الكتب عن إسهام النساء العربيات في الثورة والتحرير، لو أننا شئنا أن نسلط الضوء فقط على هذا الإسهام الفعال في حركة التحرر الوطني على مدى القرن العشرين، لكنه الإسهام الذي كان جزءاً عضوياً من حركة شاملة.

ويا للأسف بقى التحرر العربي لحناً لم يتم، بينما طوى القرن العشرون أوراقه ومضى مفسحاً الطريق لقرن جديد، إن بسبب الاستعمار والاستعمار الجديد أو ضعف البورجوازية العربية الذي أدى لتفاقم أدوار الجيوش وعجزها عن إنجاز الحداثة ومن ثم ضعف الحركة الديموقراطية والشعبية أو التخلف الموروث من قرون الاحتلال العثماني.

ومع ذلك حصلت المرأة العربية في ظل التحرر على حقين أساسيين كافحت طويلاً من أجلهما هما؛ حق العمل وحق التعليم، ونجحت في تثبيت هذين الحقين كبديهيات في كل من الواقع والذهنية العربية رغم محاولات بعض قوى الإسلام السياسي التشكيك في هذه الحقوق كبديهيات، ورغم نشوء دعوات تعيد طرح حقي التعليم والعمل وتربط بينهما وبين دور المرأة في الأسرة الذي وجدت فيه الدور الأساسي، بل ووضعته في تناقض جزئي مع نوعية التعليم الذي يمكن أن تتلقاه المرأة، وفي تناقض كامل مع عملها خارج المنزل، ونشأ ما يمكن أن نسميه باليوتوبيا الإسلامية الرجعية التي ترى مستقبلنا الجميل الممكن قد تحقق فقط في الماضي الذي ينبغي علينا استعادته، وقد نجحت هذه القوى غالباً، ولأسباب موضوعية، في حجب يوتوبيا إسلامية أخرى ذات طابع تقدمي ومستقبلي ترى أن مستقبلنا هو من صنعنا ومن صنع الأجيال القادمة التي عليها أن تقرأ الإسلام قراءة تاريخية وتستلهم تراثه العقلاني، شكلت هذه اليوتوبيا التقدمية غالبا خطاً ثانويا -وإن كان قوياً- في تراث الثقافة العربية الإسلامية.

وعلى كل حال تعلمت المرأة العربية ودخلت إلى قوة العمل على مدى القرن العشرين، وخاصة منذ منتصفه حتى نهايته، ومع ذلك وفي عصر تعرف فيه الأمم المتحدة الأمي بأنه ذلك الذي لا يعرف لغة الكمبيوتر، فإن ما يزيد قليلاً على النصف من النساء العربيات يرزح تحت وطأة الأمية الأبجدية.

ولم تتساو المرأة العاملة في الأجر مع الرجل العامل إلا في المؤسسات الإنتاجية، التي قادها القطاع العام، ولأن المجتمع العربي لم يعترف بعد بالوظائف الإنجابية للمرأة باعتبارها وظائف اجتماعية تقوم بها المرأة لصالح المجتمع كله وهي تجدد الجنس البشري، فإن الشرط النسائي أبقى ملايين النساء بعيدا عن فرص التدريب والترقي في المهن والأعمال، وأدى عمليا إلى فروق واسعة في الأجور بين النساء والرجال.

ومن جهة أخرى، وفي ظل وصفات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للبلدان النامية والعربية من بينها ترتبت على عمليات الخصخصة وانسحاب الدولة من الخدمات والتخفيض المتواصل للعملة المحلية وبناء ما يسمى بالمشروعات الصغيرة مقابل تفكيك القطاع العام الصناعي ومنع الدولة عمليا من الدخول في ميدان الاستثمار كما كان الحال في ظل هيمنة نظم التحرر الوطني، كل هذه العوامل أدت إلى بروز أوضاع متناقضة للنساء. فهن ينخرطن على نطاق واسع في صفوف العمل الهامشي

وغير المنظم، فضلا عن عملهن في مجموعة من الصناعات الرئيسية مثل صناعة الأغذية والنسيج والسجاد والإلكترونيات والحرف التقليدية والتي تنتظم في مجموعة من المنشآت الصغيرة ولا تخضع للرقابة أو التفتيش على شروط العمل، لأن العاملات والعاملين فيها لا ينتظمون في العمل النقابي بحكم صغر المشروع الذي يعملون فيه، فضلا عن التقييد الشديد لحقوق التنظيم النقابي أو الحزبي حتى يستحيل إنشاء هذا التنظيم في غالبية البلدان ويصبح بالغ الصعوبة في بعضها.

وهكذا تتدفق إلى سوق العمل عمالة نسائية بالملايين في كل بلدان الوطن العربي لكنها عمالة بلا حقوق، وكأننا نعود القهقرى إلى القرن التاسع عشر في أوروبا حين وقع استغلال وحشي للنساء والأطفال في المصانع وكانوا أيضا بلا حقوق من أجل الإسراع في التراكم الرأسمالي الذي سرعان ما جرى تصدير فائضه لفتح المستعمرات.

والآن يجرى استغلال قوة العمل وبخاصة من بين النساء والأطفال بصورة همجية في بلداننا لصالح الشركات متعددة الجنسية، ولكي تحقق الطبقات الغنية في كل من شمال العالم وجنوبه تراكما بسرعة الضوء ترعاه المؤسسات المالية الدولية التي نشأت على اتفاقية للأمم المتحدة في "بريتون وودز" وهي البنك الدولي وصندوق النقد الدولي. وأذكر هنا الأمم المتحدة عمداً لأنها هي نظريا المنظمة التي تدير شئون العالم على أساس من العدل والمساواة، بينما تلك المؤسسات التابعة لها هي التي ترعى الاستغلال المنظم على نطاق عالمي خاصة استغلال النساء والأطفال في حين أن الأمم المتحدة هي التي تنظم المؤتمرات العالمية للمرأة والتي كان آخرها المؤتمر الرابع في بكين عام ١٩٩٥ وبكين + ٥ في نيويورك عام ٢٠٠٠.

دخلت المرأة إذن إلى التعليم وإلى قوة العمل على نطاق واسع كحقيقة موضوعية في الوطن العربي رغم كل المثالب المذكورة آنفاً.

كذلك دخلت إلى ميدان المشاركة السياسية بدءاً من منتصف القرن في مصر أولا حين تضمن دستور ١٩٥٦ حق المرأة في الترشيح والانتخاب، وتبعتها الغالبية العظمي من البلدان العربية باستثناء دول الخليج التي تمنع المرأة من المشاركة في الحياة السياسية ماعدا "عمان" و"قطر" مؤخرا، بينما تخوض المرأة الكويتية جنباً إلى جنب القوى الديموقراطية في المجتمع معركة قاسية من أجل تأمين حقوقها السياسية التي تقف بعض قوى الإسلام ضدها بقوة وثبات.

وترتبط مصادرة حق النساء في المشاركة السياسية في المملكة العربية السعودية بمصادرة الأسرة الحاكمة لحق الجماهير في الجزيرة العربية في الترشيح والانتخاب أو المشاركة السياسية.

فإذا كانت المشاركة السياسية للمرأة العربية في كل البلدان هي مسألة وقت، أي أنها قادمة لا محالة على مشارف القرن الجديد. فإن حقوق المرأة كإنسان كامل المواصفات والأهلية في قوانين الأسرة والجنسية والحقوق المدنية في البلدان العربية سوف تبقى موضوعاً لصراع طويل في القرن الجديد.

وباستثناء قانون الأحوال الشخصية في تونس الذي وضع المرأة على قدم المساواة مع الرجل في

الحقوق والواجبات داخل الأسرة، ووفر للنساء كل حقوقهن المدنية، فإن قوانين الأحوال الشخصية في بقية البلدان العربية دون استثناء وفي بداية القرن الجديد لا تزال قوانين قائمة على التمييز ضد المرأة واعتبارها كائناً أدنى لابد من فرض الوصاية الأبوية عليه، فهي لا تستطيع تزويج أو تطليق نفسها، ولا تستطيع استخدام جواز سفر دون إذن الزوج أو الأب، وتفقد في وجود الأب حق الوصاية على أبنائها، وتعجز عن السفر دون موافقة رجل من الأسرة، ولا تستطيع أن تمنح لزوجها الأجنبي أو لأبنائها منه جنسيتها بل وفي غالب الأحيان لا تستطيع أن تلتحق بالعمل أو تواصله دون موافقة الزوج الذي يحق له أن يمنعها أصلا من الخروج للمساهمة في الحياة السياسية أو مواصلة التعليم.

أي أن قوانين الأحوال الشخصية يمكن نظرياً وعملياً أن تبطل تفعيل كل الحقوق الأخرى في العمل والتعليم والمشاركة السياسية التي حصلت عليها المرأة بعد نضال طويل.

وترتبط التعديلات الجذرية المطلوبة في قوانين الأحوال الشخصية العربية التي تأسست كلها على الشريعة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بحركة الإصلاح الديني في صعودها وهبوطها، وبالسعي الفكري الدءوب لسد الفجوة بين المرجعية العالمية لحقوق الإنسان وبين التأويل المستنير للنصوص.

ولكن ما حدث عبر قرن من الزمان كان عملية التهميش المتواصل لكل فكر ديني مستنير فيما يخص قضية المرأة أو حرية الفكر والاعتقاد بدءا من قول الإمام "محمد عبده"، في مصر بأن تعدد الزوجات يمكن إبطاله فقهياً، مروراً بسعي "الطاهر الحداد" في تونس لإعادة تفسير كل ما يعطل المساواة التامة بين الرجل والمرأة، وهو ما أتهمه الشيوخ في تونس بسببه بالخروج عن الدين، وقاموا بسحب شهادة الفقه منه، كما كان الأزهر قد فعل في مصر مع الشيخ "علي عبد الرازق"، بسبب بحثه ورأيه في الخلافة الإسلامية، وصولاً إلى المفكر السوداني "محمود محمد طه" الذي دعا النساء لرفض أي وصاية عليهن باسم الدين وكان أن حوكم ونفذ فيه حكم الإعدام، وأخيراً المفكر المصري "نصر حامد أبو زيد" الذي قال بالمساواة التامة بين الرجال والنساء على أسس دينية بما فيها المساواة في الميراث، وكان نصيبه هو تطليق زوجته "إبتهال يونس" منه بحكم محكمة بدعوى أنه مرتد، وهو حكم صدقت عليه محكمة النقض استناداً للشريعة واعتماداً على النصوص الدستورية.

وبطبيعة الحال فإن هذا المصير المأساوي للمفكرين الشجعان على امتداد الوطن العربي الذين دافعوا عن مبدأ مساواة المرأة بالرجل استناداً إلى التأويل العقلاني والمرجعية الشرعية، قد عطل حركة الإصلاح الديني في المجالات كافة، ولم تكن مصادفة أن قضية حرية الفكر والعقلانية بل والحريات الديموقراطية كافة ظلت ولا تزال عرضة للعصف بها عند كل منعطف حاسم في تطورنا، الذي وإن كنا قد قطعنا فيه شوطاً كبيراً فإننا لم ندخل كلية بعد إلى مرحلة الحداثة والقرن الجديد قد بدأ.

علمنا تاريخ وطننا العربي، وتاريخ النساء ومعركة تحررهن في قلبه، أن ما من طبقة أو قوة اجتماعية أو فئة تقوم بإنجاز مهمة أو الدفاع حتى النهاية عن قضية تخص طبقة أو قوة أو فئة اجتماعية أخرى وتكسبها بالنيابة عنها، رغم أن الآخرين يمكن أن يقدموا العون دائما كما فعل الرجال

المستيرون والديموقراطيون في مساندة النساء على مدى القرن الماضي.

وباختصار لا تحرر النساء إلا النساء أنفسهن، ولما كانت مساهمات النساء المتوعة في قضايا تحرير الأوطان والمشار إليها سابقا قد اختارت دائما أن تؤجل المطالب النسائية الخاصة حتى يتحرر الوطن كله أو حتى يجرى بناء الاشتراكية التي كانت مطروحة على جدول الأعمال، فقد كان على النساء أن يدفعن ثمن هذا التأجيل مضاعفاً. وقد بينت خبرتنا الطويلة والمريرة أن ما يسمى بترتيب الأولويات أو المقايضة على حق بحق آخر كأن نرضى ببرنامج واسع للإصلاح الاجتماعي مثلاً مقابل التضييق على الحريات السياسية، أو نرضى بحقوق المرأة السياسية دون حقوقها المدنية قد أدى غالباً إلى نتائج سلبية بل وكارثية في بعض الأحيان.

رتبت الحركة النسائية المصرية أولوياتها في الربع الأول من القرن العشرين فوضعت المطالب الخاصة بالمرأة في ذيل القائمة وبخجل بالغ، وكان أن تبني المجتمع الأبوي الطبقي المطالب العامة فأصبحت جزءاً رئيسياً من جدول أعمال الحركة الوطنية، بينما أهمل تماماً حقوق المرأة التي تبين في مرحلة لاحقة أنها قلب الصراع بين القديم والجديد، بين الجمود والاستنارة، بين الخرافة والعقلانية، بين الماضي والمستقبل.

وتعلمت الحركات النسائية الجديدة في أواخر القرن العشرين دروس الماضي وحفظتها عن ظهر قلب، ورفضت كلية ما يسمى بترتيب الأولويات، ولم تجد أي تناقض بين كفاحها ضد الصهيونية والهيمنة الأمريكية من جهة، وكفاحها من أجل حقوق المرأة كاملة غير منقوصة من جهة أخرى، ورفضت فكرة الاختيار بين الحقوق الديموقراطية أو الفصال فيها، فالنضال من أجل قانون جديد لمباشرة الحقوق السياسية أو ضد التطبيع مع العدو الصهيوني، أو ضد استغلال الكادحين أصبحت موضوعة الآن على قدم المساواة مع النضال من أجل قوانين أحوال شخصية جديدة عادلة تنهض على مبدأ المساواة وتقيم الأسرة على أسس صحية وحرة.

يحدث ذلك في أوساط التنظيمات النسائية الجديدة، رغم أن الغالبية العظمى من منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان التي انتشرت على امتداد الوطن العربي لم تعين قوانين الأحوال الشخصية باعتبارها قوانين مقيدة للحريات بعد، حتى الأحزاب التقدمية التي تناضل من أجل مجتمعات جديدة، ومن أجل التغيير الشامل أخذت هي الأخرى تساوم على حقوق المرأة، وكأنها تتواطأ ضمنيا مع الجماعات الإسلامية السياسية المحافظة، والتي أخذت تحتل مساحات متزايدة في المشهد.

وهي الجماعات التي ترى في المرأة عورة وتسعى لإخفائها وراء الحجاب والنقاب وإعادتها إلى البيت، أو كأن هذه الأحزاب تخاف من قوة تأثير العادات والتقاليد في المجتمع فتسكت عنها.

ولم تكن مصادفة أن الغالبية العظمى من المنظمات النسائية الجديدة في الوطن العربي قد اختارت أن تؤسس مرجعيتها الفكرية على المواثيق الدولية وخاصة اتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، وهي تسعى لتأكيد حضورها في أوساط النساء الكادحات والشعبيات، لأنها لا ترى في تحرير المرأة قضية نجاح بعض النساء في الوصول إلى المراكز المرموقة أو احتلال مقاعد الوزارة، أو

إجادة العزف المنفرد في مجال أو آخر، بل ترى أن تحرير المرأة هو تحرير الجميع وبخاصة النساء من صنوف القهر المزدوج والاستغلال والتمييز كافة.

وتحرير النساء لن يكون منفصلاً أو يتم بمعزل عن تحرير الشعب كله وبناء مجتمع جديد قائم على المساواة وتوزيع ثروات البلاد بالعدل بين منتجيها من رجال ونساء، واستكمال تحديث المجتمع العربي وتحريره بدحر مشروعات الهيمنة الصهيونية والإمبريالية والطبقية على مقدراته. ومثلها مثل قضايا تحرير الوطن وتحرير الإنسان وبناء الديموقراطية والعدالة الاجتماعية ومكافحة التسلط والاستبداد القبلي والعشائري والجمهوري، سوف تبقى معنا قضية تحرير المرأة في القرن الجديد، وسوف نكون نحن النساء والرجال الأحرار المستنيرين والديموقراطيين قد أنجزنا الكثير رغم الكثير الذي ينقصنا، وقد استوعبنا دروس القرن الذي انقضى لنكون جميعا أسياداً حقيقيين على مصيرنا الذي لا ينفصل عن مصير البشرية ككل وهي تسعى لاستكمال تحررها.

وحين نلتفت نحن النساء العربيات إلى الخلف ونطل على مائة عام انقضت من تاريخ أمتنا وتاريخنا الخاص كنساء فإننا نستطيع ونحن مرتاحات الضمير أن ننظر إليه بامتنان رغم كل ما يفور بداخلنا من الغضب، ذلك الغضب الذي نحبه، لأنه الطاقة التي سنندفع بها لإنجاز ما فاتنا، فبدون إنجاز ما فاتنا ستخرج أمتنا من التاريخ، ولكننا سوف نسعى بكل جد لأن نكون في قلب التاريخ نساء ورجالاً عرباً وبشراً قبل كل شيء نشارك الجميع في الإنسانية.

إسلاميون وعلمانيون

قدمت الباحثة "هبة رءوف" مدرس مساعد العلوم السياسية في جامعة القاهرة لملتقى شباب الأحزاب الذي نظمته نقابة المحامين ورقة حوار "نحو رؤية جديدة لتحرير المرأة" تختلف فيها -كما تقول- مع كل من الخطاب الإسلامي "السائد" والخطاب العلماني حول تحرير المرأة. فالخطاب الإسلامي يتبنى -من وجهة نظرها- ما يمكن تسميته بالتقسيم الاجتماعي للعمل، حيث تتحمل المرأة مسئولية الحياة الخاصة "الأسرة" والرجل يسعى في طلب الرزق واسترداد الشريعة وإقامة الدولة.. أما الخطاب العلماني -من وجهة نظرها أيضا- فإنه يعتبر عمل المرأة خارج بيتها شرط استقلالها المادي، ووعيها بذاتها ومجتمعها وضمان مشاركتها، "أما الأسرة فهي بنية أبوية تكرس القيم التقليدية المعادية للمرأة ويمارس الرجل فيها القهر على زوجته وابنته.."

وتخلص الباحثة إلى أن جوهر الخطاب العلماني هو "دفع المرأة للمشاركة في المجال العام لتحقيق حريتها ومشاركتها المنشودة وتحسين أوضاعها.. سواء كان هذا العام مهنياً كالنزول لسوق العمل بأجر أو سياسياً كالمشاركة في الانتخابات والعمل الحزبي وتولي المناصب العليا.." والطريف -كما ترى الباحثة- "أن هذا النهج كان تكريساً لأولوية العام على الخاص، فبدلاً من إبراز أهمية الأسرة ودعم مكانة المرأة داخلها تم قبول المعركة على أرضية العام، وترك ساحة الخاص لتنهار أو على أقل تقدير لتتصدع.."

وليست هذه هي المرة الأولى التي يتهم فيها دعاة الإسلام السياسي بكل فرقه العلمانيين واليساريين منهم خاصة بأنهم يهددون قيمة الأسرة وينتقصون من أهميتها لحساب المجتمع، ويصل هذا الاتهام لحد اعتبار المرأة العاملة مسئولة عن إدمان الشباب وانحرافهم لأنها لا تتفرغ لهم.

وعلى عكس كل ما توصل إليه علم النفس الاجتماعي من حقائق ثابتة حول التربية. من أن الأبناء الذين يشارك الآباء والأمهات على قدم المساواة في تربيتهم هم أكثر صحةً وشعوراً بالأمن من الناحية النفسية، فإن منطق الجماعات الإسلامية وكل الرافضين لعمل المرأة يفترض أن التربية هي مهمة المرأة، بل إنهم يغفلون خطورة الدور الذي يقوم به المجتمع بكافة مؤسساته القوية الأخرى، إضافة لمؤسسة الأسرة مثل التعليم والإعلام والنوادي الرياضية والاجتماعية.. الخ فضلا عن أن الأم التي يدعون لتفرغها للأبناء هي قادمة بدورها من ثقافة وعلاقات المجتمع.

والأسرة القائمة بذاتها المكتفية هي الأساس الذي تنهض عليه الفكرة المركزية للباحثة، كما أنها أساس نقدها للرؤية العلمانية لقضية تحرير المرأة، ليبرالية كانت أو اشتراكية، وهي تختار ميدان معركتها على أرضية الخاص أي الأسرة بديلا عن أرضية العام أي المجتمع وتضعها على طرفي نقيض، وإن كانت ترى أنه لا بأس أحيانا من خوض معركة العام.

وواضح أنها تنطلق من النظرة المثالية غير الواقعية التي تقوم على ثنائيات مكتملة متواجهة لا تلتقي أبدا، ومنها ثنائية "العام -الخاص" أي "المجتمع- الأسرة" في حالتنا وكأن كلاً منهما يعمل في ميدانه بعيداً تماماً عن الآخر لا يتفاعل معه يأخذ منه ويعطيه. بينما تندرج الأسرة -طبقا للعلمانيين الاشتراكيين- في المجتمع كأحد مكوناته وليست المكون الوحيد، بل وليست بديلا عن أي من المكونات الأخرى. وتنهض فكرة الباحثة الأساسية على إمكانية أن تكون الأسرة هي بديل هذه المؤسسات جميعا، وحتى تصبح الأسرة كذلك فلابد -بديهيا- أن تتفرغ لها المرأة ويصبح حقها في العمل مشكوكاً فيه "إسلامياً"، أو على الأقل غير مرغوب فيه.

وهكذا فإن الكفاح داخل مؤسسة الأسرة يصبح بديلا عن الكفاح داخل مؤسسات المجتمع مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات والروابط بدعوى أن الدولة الاستبدادية قامت باحتلال معظم هذه المؤسسات التي "خضعت بشكل أو بآخر لسيطرة أو تحجيم الدولة، لكن الخطابين الإسلامي والعلماني رغم ما بينهما من تناقض وجدلية مازالا يتعاركان حول صياغة (العام) بكل مكوناته الاقتصادية والسياسية والثقافية دون إدراك لأهمية الخاص".

ثم تقدم أهم نقاط ورقتها على الإطلاق والتي سأقتطف منها مقاطع كبيرة:

"فالأسرة هي الوحدة الاجتماعية الوحيدة التي بقيت في آلياتها الداخلية وتسييرها اليومي خارج السيطرة المباشرة للدولة، ومساحة العرف أكبر في تنظيمها واقعيا من مساحة القانون، وهو ما يرشحها لأن تكون إحدى أقوى جهات التنشئة الحضارية وثقافة المقاومة.."

فما هي مهمات الأسرة؟ "إذا كانت القوانين والأجهزة القانونية قد تم احتلالها بواسطة التشريعات الوضعية، وتعطل العمل بالشريعة بدرجات متفاوتة في أقطارنا العربية والإسلامية فإن الأسرة الممتدة كما نرى يمكن أن تمثل إطارا لتطبيق الشريعة الإسلامية في المعاملات الاجتماعية والتجارية باستثناء بعض الأمور القليلة التي تستلزم وجود الدولة "كإقامة الحدود". ثم تضيف:

"وإذا كان ضعف انتشار التعليم في كثير من الأقطار الإسلامية يُعد ميزة نسبية للأسرة حيث لا تواجه تحديا (لاحظ التعبير) في هذا المجال مما يجعلها في موقف أفضل كجهة تثقيف أساسية في مناطق عديدة.."

وفي سياق ما تسميه تسييس الأسرة "تدفع المرأة الأم للمشاركة في قضايا المجتمع باعتبارها قضايا تمس وضعها ومستقبل أبنائها وظروف عمل زوجها، وهو ما يمكن أن يشكل أساسا جديدا وفعالا لتعبئة المرأة المصرية العادية التي لم تجتذبها شعارات التحرير، ولم تشعر بمسئوليتها السياسية.."

وهي تختتم الورقة بالدعوة لحركة جديدة لتحرير المرأة تقوم على كل الأسس السابقة التي تختلف في التفاصيل وليس في المنهج أو المنطلقات مع "الإخوان المسلمين".

وسوف نبدأ بتحليل تعبير "ثقافة المقاومة" الذي تتبناه الباحثة لنكشف أنها تعني ضمنيا مقاومة الصهيونية والإمبريالية والعلمانية بشقيها الليبرالي واليساري لأنها منقولة عن الغرب الوضعي، وسوف نبقى في إطار قضية المرأة ونختبر النتائج التي أفضى إليها التوجه المشابه في كل مكان من "إيران" و"السودان" وتجربة "حماس" و"الجهاد" في الأراضي الفلسطينية المحتلة، خاصة وأن الباحثة تشير إلى الانتفاضة الفلسطينية باعتبارها مثلا أعلى في شكل تنظيمها لعملية مقاطعة البضائع الإسرائيلية بالاعتماد على الأسرة.

لقد تدهور وضع المرأة في إيران تدهورا غير مسبوق في تاريخها منذ حكم الإمبراطورية الفارسية، وهو تدهور تم في سياق التراجع الاقتصادي لأن "الثورة" الإسلامية لم تمس جوهر العلاقات الاقتصادية القائمة على الاستغلال، وفي السودان دفعت النساء ثمنا مضاعفا لأنهن كن الضحايا الأول لإقامة الحدود التي ابتدعها الديكتاتور "جعفر النميري" في محاولة لإلباس حكمه الاستبدادي الفاسد لحية وعباءة. وجاءت الجبهة القومية الإسلامية على أسنة رماح العسكر لتطرد النساء من عملهن وتفرض عليهن الشادور "الحجاب الأسود الإيراني" وتحاكمهن بسبب الاختلاط.

أما "حماس" و"الجهاد" في الأراضي الفلسطينية المحتلة فقد لاحقتا النساء السافرات وألقيتا عليهن البيض والطماطم وتعرضت بعضهن للقتل وجرى استبعادهن من أعمال الانتفاضة بدعوى أن الاختلاط حرام وحاصرتهن بالحجاب والنقاب لأنهن فتنة وعورة.

فهل ياترى سيكون بوسعنا في ظل حكم الإسلاميين أن نواجه الصهيونية والإمبريالية حقا؟ أم أنها سوف تكون مواجهات كلامية تفضي في واقع الأمر إلى مزيد من التبعية والتخلف و الاستبداد كما هو حادث فعلا في كل من إيران والسودان.

إن التركيز على الأسرة التي لا تعمل فيها المرأة خارج منزلها يعني أننا سوف نحرم التنمية الاقتصادية من نصف قوة العمل وهن النساء. وليس صحيحا -اقتصاديا على الأقل- أن عمل المرأة في المنزل يقدم لها وللمجتمع عائدا أفضل، ومعلوم أن الفائض الاقتصادي لأي بلد هو معيار أولى لدرجة نموه وقدراته الاقتصادية، وفي الواقع العملي الراهن هل يمكن حقا أن تنشأ أسرة سعيدة بدخل الرجل وحده؟

كذلك تراهن الباحثة على ضعف انتشار التعليم الذي يعد طبقا لكلامها ميزة نسبية للأسرة، لأن الأسرة في هذه الحالة سوف تقوم بعملية التثقيف الأساسية، أي أن علينا أن نكف عن خوض معركة التعليم وإصلاحه وديموقراطيته وتخليصه من التلقين وتعميمه وإلزاميته ومجانيته لكل الأبناء، والتعليم عنصر أساسي في برنامج اليسار العلماني لأنه حق أولا ولأنه قاعدة أساسية للتنمية ثانياً لا فرق في ذلك بين البنات والصبيان، والدولة ملزمة بتقديمه مجانيا للجميع. ولكن البرنامج "الإسلامي" الذي لا يرى عمل المرأة ضرورة لابد أن يهدر أيضا حقها في التعليم وربما سوف يعطيها هذا الحق في حدود

لكي تربي الأطفال لا لكي تكون مؤهلة للعمل.

فما هو الهدف النهائي الذي يتطلع إليه هذا البرنامج بالنسبة للمرأة، إنه استعادة الشريعة وإقامة الحدود، وليس تغيير الأسس الاقتصادية الاجتماعية الرأسمالية التابعة التي ينهض عليها الحكم القائم. بل على العكس إن هذا البرنامج "الإسلامي" يقدم أسانيده لتكريس القائم وتقنينه حين يحول الأسرة -أصغر وحدة اجتماعية- إلى كيان مستقل قائم بذاته فيدعم الاتجاه المجنون إلى الإنتاج الصغير والخصخصة والأسرة المنتجة هي أساس الدعاية الحكومية لمثل هذا البرنامج الانكماشي.

سوف يختلف النظام الإسلامي في شيئين أساسيين، إنه سيغير الأشخاص ويلبسهم الجلباب ويطلق لحاهم ليحكمونا باسم الله، أما السياسات الواقعية الموجهة للمرأة فلن تختلف عن القائم بل ستزداد سوءا حيث تتجه مؤشرات التوظيف للاقتصار على الذكور، وتتحايل القوانين لإخراج المرأة العاملة من عملها لتفسح مكانا للرجال العاطلين، وفي التعليم تخرج البنات الفقيرات فعلا من التعليم الذي ألغت الحكومة مجانيته في سياق انسحابها الواقعي من ميدان الخدمات، حيث تركت المجال واسعا وخاليا للجماعات الإسلامية الغنية لتنشئ المدارس والكتاتيب لتبث أفكارها تلك ومن ضمنها أفكارها عن المرأة، وهي تفرض الحجاب على الفتيات الصغيرات بصورة مفزعة وتستبعد المسيحيين من مؤسساتها، ذلك لأن الدين هو أساس المواطنة في عرفها. ولذا فإن ورقة الحوار تدعو المرأة المسيحية لدائرة الخطاب الإسلامي نافية حقها بدورها -أي المرأة المسيحية- في ابتكار خطابها المسيحي.

وللأمانة فإن الحكم القائم يتميز ويرتقي عن برنامج الجماعات الإسلامية قانونيا في التزامه بالدستور فيما يخص المشاركة السياسية للمرأة وإن كانت هناك فجوات واسعة بين الحق القانوني والممارسة الواقعية. ويتفق الطرفان على الوضع الأدنى للمرأة في قوانين الأحوال الشخصية ولكن البرنامج الإسلامي يدعو لفرض المزيد من القيود على المرأة في هذا القانون.

خلاصة الأمر أن الجماعات الإسلامية بكل فرقها ورؤاها معتدلة وجذرية لا تحمل أي وعد بتحرر حقيقي لا للوطن ولا للمرأة.

وإذا كانت حركة تحرير المرأة تواجه صعوبات بالغة في ظل الحكم القائم فإنها على أي حال تستطيع أن تكافح ضد هذه الصعوبات وتهزمها. أما حين يأتي -لا قدر الله- هذا الغول الذي يحكمنا "بشرع الله" كما يراه، فسوف تكون الصعوبات محنا ومآسي، لأنهم ينظرون إلى الخلف بينما تتطلع حركة تحرير المرأة والعلمانية اليسارية خاصة إلى المستقبل أي إلى تحرير المجتمع كله من قبضة الإمبريالية والصهيونية والاستغلال والرجعية دينية كانت أو مدنية..

وإنني أدعو كل النساء المعنيات بقضية تحرير المرأة وكل الرجال الذين يساندونها إلى تأمل الوثائق المهمة التي أصدرتها الحركة الإسلامية بشقيها في ضوء هذا المقال لعلنا نفتح حوارا صحيا حول واحدة من أعقد قضايانا وأكثرها حساسية والتباسا.

كانت ورقة الحوار بعنوان "نحو حركة جديدة لتحرير المرأة" التي قدمتها "هبة رءوف سعد الدين"

مدرس مساعد العلوم السياسية في جامعة القاهرة، في ملتقى شباب الأحزاب الذي نظمته نقابة المحامين، وقد أثارت اهتمام الأوساط المعنية بهذه القضية، خاصة وأن صاحبة الورقة تقدمها باعتبارها تعبيرا عن رؤية ثالثة تقع بين منزلتين من رؤية الإسلاميين من جهة ورؤية العلمانيين من جهة أخرى.

ولأن "الإخوان المسلمين" يوصفون عادة بأنهم الإسلاميون باعتبارهم التنظيم الأكبر والأوسع انتشارا فقد بادروا بإصدار ورقة أخرى يلخصون فيها موقفهم من قضية المرأة خوفا من أن يطابق القارئون والسامعون بين موقفهم وموقف الباحثة فأصبح لدينا "ثروة" من الوثائق لطرفين من أطراف الحركة السياسية الإسلامية التي تملك مشروعا لحكم مصر، وهما يقدمان وجهتي نظريهما في أوراق محددة المعالم، وسوف أناقشهما معا من الموقع العلماني اليساري الذي ينتقدانه رغم وربما بسبب أنه الموقف الذي يرى في المرأة إنسانا كاملا لابد أن تتوفر له كل الحقوق وينهض بكل الواجبات الخاصة بالمواطنة، وأن تحرير المرأة تحريرا شاملا هو عملية صراعية سوف تكتمل في إطار تحرير المجتمع من كل ما يكبل حريته في الانطلاق سواء كان ذلك قهرا استعماريا أو استغلالا طبقيا أو تميزا على أساس من الجنس أو اللون أو العقيدة. وكون المرأة تختلف عن الرجل في الوظائف الطبيعية التي تقوم بها لا يعني أنها كائن أدنى، بل يعني أنها إنسان يقوم بمهمات إضافية لصالح المجتمع كله في شكل حمل وإنجاب وهو ما ينبغي أن يلقى تقديرا من المجتمع في شكل خدمات ولا يصبح عقبة في طريق تقدم المرأة وتحققها الإنساني والمهني على كل المستويات سواء اختارت أن تكون امرأة عاملة أو أن تتفرغ لتربية الأبناء، وإن كان تصور اليسار للتنمية الشاملة المتواصلة يقضي بضرورة استيعاب كل القوى القادرة على العمل في الإنتاج.

وقد كانت هذه المقدمة المقتضبة عن الموقف العلماني اليساري في أهم خطوطه الأساسية ضرورية لأن الورقتين المذكورتين تجتزئان بعض المقولات والأفكار من سياقها وتنسبانها إلى العلمانية ككل ودون أن تراعى الفروق بين العلمانيين المحافظين والعلمانيين اليساريين.

تلفت هبة النظر في ورقتها إلى ما تسميه بالاستقطاب الإسلامي/العلماني الحاد السائد على الساحتين الفكرية والثقافية، إذ تعد قضية المرأة إحدى القضايا التي يتجلى فيها الصدام، وذلك النفي من كل طرف للآخر.

ثم تلاحظ بعد ذلك ما تسميه بغياب "المرجعية المهيمنة" فالخلاف ليس بين تيارات تقف على ذات الأرضية وتختلف فقط في الاجتهاد، بل هو خلاف تعارض بين معسكري الاستقطاب الرئيسيين:

١- المعسكر الذي يرفع شعار النهضة والتنوير والتحديث بمضامينها العلمانية، ويؤمن باختلاف فصائله (اليمين/ اليسار) بالوضعية والعلمنة.

٢- المعسكر الثاني الذي أيضا على اختلاف فصائله يرفع شعارات الإسلام والشريعة، ويدافع عن التراث والأصالة.. "

وبداية ففي الحديث عن المرجعية المهيمنة نفى ضمني للتعدد الواقعي الذي يؤدي لوجود عدة

مرجعيات لا واحدة فقط، فالمجتمع المنقسم إلى طبقات كما هو حال مجتمعنا لابد أن يفرز التعدد، والمجتمع الذي يدور فيه صراع ضار بين القديم والجديد شأن مجتمعنا لابد أيضا أن يفرز التعدد حيث تتضارب المصالح والرؤى وتتصارع. ويولد التناقض والصراع مرجعياته بصرف النظر عن الأشكال القانونية التي يبرز فيها هذا التعدد. وإن كان الجميع ينتمون إلى هذا العصر الحديث شاءوا أم أبوا بمن فيهم حتى هؤلاء الذين يطالبون بالعودة إلى الماضي، أو ينقلون الصراع من ساحته الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية إلى الثقافة وحدها أو يطالبون ببناء دولة دينية على غرار دولة الرسول عليه الصلاة والسلام، وهي دولة مستحيلة واقعيا في عصر مختلف.

العلمانية الوضعية

كذلك لابد من التنويه إلى أن اليسار العلماني الذي أنتمي إليه يختلف اختلافا جذريا عن اليمين العلماني، ووصف الباحثة لهما معا بالوضعية هو وصف غير علمي لأن هذا الوصف ينطبق على اليمين العلماني وحده، فالوضعية تعني النظر للأمور بما هي عليه ومن الخارج، وكأن الواقع المعنى أو موضوع الدراسة هو واقع أبدي وثابت لا يمكن تغييره، وكأن انقسام المجتمع إلى طبقات على سبيل المثال هو طبيعة الأمور التي لا يمكن تغييرها وهكذا. والنزعة النسوية التي تعزل قضية المرأة في الغرب عن قضية المجتمع هي وليد شرعي لهذه العلمانية الوضعية المحافظة وقد نقدها اليسار جذريا.

أما اليسار العلماني فإنه ينظر للواقع لا باعتباره ثابتا أو طبيعيا بل باعتباره في حالة حركة دائمة، ولذا فهو يراهن على تغيير القواعد الأساسية التي تحكم المجتمع وينقد كل المفاهيم غير التاريخية بما فيها مفاهيم الوضعية. وفيما يخص قضية المرأة فإن اليسار العلماني ينطلق من ضرورة أن تكافح النساء جنبا إلى جنب كل قوى التجديد والتقدم في المجتمع من أجل حقوقهن وحريتهن وفي سياق النضال الاجتماعي كله، إذ يرى كل الظواهر الاجتماعية في حركتها وتاريخيتها أي واقعيتها ويردها إلى الخيارات الاقتصادية/الاجتماعية لنظم الحكم، وللجذور الثقافية التي تنمو أو تزوى في ظل هذه الخيارات.

كذلك فإن الإسلام الذي هو جزء أصيل وعزيز من تراثنا الثقافي والفكري ليس هو كل هذا التراث الذي تدخل في تكوينه الفرعونية والهيللينية والقبطية والثقافة الشعبية التي هي امتزاج و تفاعل كل هذه العناصر، وفوق هذا وذاك تأتي منجزات العلوم والمعارف الإنسانية المعاصرة كلها والتي أسهمت فيها شعوب الأرض جميعا -كل بطريقته- ومن ضمنها الشعب المصري والشعوب العربية والإسلامية.

ولذا فإن قول الباحثة بأنه إذا كان الطرف الأول -أي العلماني- يغازل الإسلام من بعيد فيشهد له بأنه دين العدل والمساواة والعقل إلا انه لا ينطلق منه بشكل أصيل هو قول ناقص، بل أكاد أقول مغلوطاً لا فحسب لأن الباحثين العلمانيين.. وعلى رأسهم الاشتراكيون قدموا إسهامات كبيرة في هذا

الميدان، ولكن أيضا لأن الاجتهادات التي تتأسس على مبادئ العدل والمساواة والعقل هي أوسع مدى بكثير من حدود الإسلام الذي تضعه أي قراءة عقلانية تاريخية في قلب هذا التراث الإنساني الداعي للمساواة والعدل والحرية والعقل ولا يشعر اليساريون بأي تناقض لكونهم ينتمون للثقافة العربية الإسلامية العقلانية، ولكل منجزات البشرية التقدمية في ذات الوقت، ويؤسسون نظرتهم للعالم ولقضية تحرير المرأة عليهما معا في رؤية متكاملة تختلف جذريا عن الرؤية ذات المرجعية الأحادية للفريق الآخر.

تخلف وغياب الاجتهاد

أما التناقض فيقع فيه الفريق الآخر الذي تصفه الباحثة بأنه يدفع عن نفسه اتهامات التخلف والرجعية بتأكيده على أهمية التقدم التقني والنهضة العلمية والاستفادة من الغرب في النواحي المادية، فهناك إقرار في هذا الخيار المسمى "إسلامي" بالنظرة الاستشراقية للمسلمين والشرقيين عموما والتي سبق أن خصت الشرق بالرومانسيات والغرب بالتقدم العلمي، وصولا إلى تبرير استعمار الغرب للشرق بسبب تخلف الأخير، كذلك هناك إقرار بأن الإسلام عاجز عن تطوير نفسه لتملك "النواحي المادية" التي هي من صنع الغرب وملك له. وحقيقة الأمر أن العجز ليس في الإسلام وإنما في البنى الاقتصادية الاجتماعية الاستغلالية والخيارات السياسية التابعة بفرعيها الحاكم والإسلام السياسي.

وتنقد الباحثة الخطاب الإسلامي لأنه يتسم بالنصوصية والتقليد "وبدلا من أن يكون التراث الفقهي نورا يهدى أضحى قيدا يكبل المرأة، وتم التركيز على قضايا بعينها مثل فتنة المرأة، الحجاب، وظيفة المرأة في الأسرة، دور المرأة في الدعوة، فقه العبادات للنساء.. الخ"

وبالنسبة لعمل المرأة ظل الخيار بين عمل في مجالات معينة أو تفرغ للأسرة دون بيان لأثر تفاوت قدرات النساء وظروفهن الثقافية والاجتماعية، واختلاف المرأة الريفية عن الحضرية.. وهكذا.. "

أما انتقادها للخطاب العلماني فيدور حول غياب الاجتهاد، و التركيز على الطبيعة الصراعية مع الرجل، والمناداة بوجود تنظيمات نسائية للتعبير عن المرأة باعتبارها جماعة مصلحة، واعتبار العمل بأجر معيار الاستقلال، والتصويت في الانتخابات مؤشر المشاركة العلماني الغربي، ولا يحاول الأول بيان حدود مفاضلته وتميزه عن الآخر.. "

وهنا تبرز قضيتان الأولى أن "هبة" تميز نفسها عن خطاب الإسلاميين، وسوف نرى حالا كيف أن الخلاف بينهما جزئي، وثانيهما أنها تتهم العلمانيين "بالنقل" عن الآخر أي الغربي ثم تلقي بأهم أسئلتها.

"ما الذي يضمن خصوصية تطور حركات تحرير المرأة العربية ما دامت تعاني من قطيعة معرفية مع الدين وتستند لمواثيق حقوق الإنسان بأكثر مما تستند للأصول الإسلامية.. "

معنى خاص للخصوصية

وموضوع الخصوصية هو موضوع آخر طويل، لكن المهم الآن أنه من وجهة النظر العلمانية الاشتراكية فإن الحديث عن الخصوصيات ينتمي بشكل أساسي إلى ميدان الأنثروبولوجى أكثر منه إلى ميدان تطور المجتمعات، أو حركات التحرير سواء كانت حركات تحرير شعوب أو حركات تحرير المرأة، وتكتسب حركات التحرير "خصوصيات" عابرة في لحظات معينة من تطورها ما تلبث أن تزول لتحل محلها "خصوصيات" جديدة لأن تعبير حركة في حد ذاته هو نفي لأي ثبات باستثناء تلك الملامح التي يمكن أن تتوارثها أجناس وشعوب في لون البشرة أو شكل العظام.. الخ.

ولكن كلمات الباحثة تفصح عن أن خصوصيتنا الثابتة الدائمة هي الإسلام وهي تضع الإسلام كدين والذي هو خصوصيتنا فيما يتعلق بتحرير المرأة في مواجهة حقوق الإنسان، أي أن خصوصيتنا في هذا الميدان تهدر مبدأ المساواة الذي يعترف للمرأة بأنها إنسان كامل الأهلية والحقوق.

وبما أن العلمانيين العرب الذين يعانون من قطيعة معرفية مع الدين-حسب رأيها- يستندون إلى حقوق الإنسان بأكثر مما يستندون للأصول الإسلامية، فإنه لا ضمانة هناك بأن حركة تحرير المرأة التي يدعون إليها لن تفضي حتما لنتائج مشابهة لما حدث في الغرب/الآخر، أي لإهدار الدين من وجهة نظرها بإقرار مبدأ المساواة وإعماله في الواقع، وهي المساواة التي سعت إليها حركة تحرير المرأة في الغرب سعيا حثيثا في مناخ تتوفر فيه الحريات الأساسية للشعوب. مع ملاحظة أن هناك عدة حركات لتحرير المرأة لا واحدة.

ومع ذلك فإن حركة تحرير المرأة القائمة في بلادنا على أساس علماني اشتراكي لا تضع نصب عينيها نموذجا آخر للتحرر تتطلع إليه بل هي تسعى لكي تسهم المرأة في تحرير نفسها في سياق التحرر الوطني والاجتماعي كما أنها لا تقدم ضمانات مسبقة لأن الضمانات سوف يخلقها أصحاب القضية أنفسهم في سياق كفاحهم، وبقدر ما يكون ديموقراطيا وشاملا (راجع وثائق اتحاد النساء التقدمي).

معنى العلمانية

كذلك فإن العلمانية لا تقطع مع الدين بل تقطع بين الدين والسياسة. والعلمانية ليست الإلحاد بل هي التأويل العلمي الواقعي للدين الذي يجعل منه طاقة تحرر وتقدم لا عامل نكوص وتقوقع، ولا تخشى الطبقات الاستغلالية شيئا مثل انتشار الفكر الحر القائم على التأويل الموضوعي للدين بين الجماهير.

والسؤال العلماني هو كيف يمكن أن تتناقض خصوصية حركات تحرير المرأة العربية مع مواثيق حقوق الإنسان إلا إذا كانت هذه الخصوصية تهدر مبدأ المساواة باسم الدين؟ وسوف تصبح الخصوصية في هذه الحالة هي تعدد الزوجات، وفرض الحجاب والنقاب على المرأة باعتبارها عورة، وحجب حق الأم المصرية في إعطاء جنسيتها لأطفالها من أجنبي لأن "دم" الأب هو الأساس وليس "دم"

الأم ودونية المرأة في الأسرة ومنع الاختلاط في المدارس والجامعات بالقوة واشتراط موافقة الأب أو الزوج أو الأخ الأكبر على سفرها، ومنع "الولاية الكبرى" عنها أي رئاسة الدولة أو الحكومة، وحجب منصب القاضي عنها باعتبار أن هذه كلها هي الخصوصيات المدعوة "إسلامية" والتي مارسها بالفعل مجلس نقابة المحامين "الإسلامي" حين قصر الاشتراك على الرجال في معسكر نظمته النقابة في أحد المصايف لمناقشة قضايا الديموقراطية وحقوق الإنسان، ومنع "المحاميات" من حضوره.

لقد رد الفكر الاشتراكي العلماني ردودا بليغة ودون أي حرج على هذه الأسئلة جميعا وهو يستنبط قواعد علمانية متينة للإسلام، وذلك حين بين بقراءاته التاريخية للنصوص، وإقراره بأن إرثنا الثقافي أوسع من الدين وأشمل، وإزالته -العلمية لا الشكلية- للتناقض بين مقاصد الشريعة ومبادئها العامة من جهة، وبين مبدأ المساواة بين البشر جميعا، أي الفكرة الجوهرية التي يقوم عليها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقية الدولية لإلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة، وإن كانت الأخيرة ليست نبتا دينيا ولكنها محصلة جهد البشرية كلها من كل الديانات والأعراف والملل وتتويجا لمستوى التطور الذي بلغته.

وصف علمي واقعي

وبناء عليه فإن وصف "الحركة الإسلامية" بأنها قوة رجعية معادية للمرأة وتدمر منجزاتها ليس "شتيمة" لكنه وصف علمي واقعي، إذ أن هذه الحركة تهدر مبدأ المساواة وتضع المرأة في مرتبة أدنى بسبب جسدها، ولنا في ممارسات نظم الحكم التي تزعم القيام على "أساس إسلامي"، شيعيا كان في إيران أو سنيا في السودان أو وهابيا في السعودية، عبرة حيث جرى إهدار كل الحقوق التي كانت المرأة قد اكتسبتها وتعرضت النساء للطرد من العمل والفصل بين الجنسين، التعليم، ومنع مواد علمية عنهن في إيران بحجة أنها لا تلائم عقولهن المحدودة وجرت إهانة النساء و جلدهن في الشوارع لأنهن سافرت وفصلت نساء من عملهن في السعودية لأنهن تجرأن على قيادة السيارة ولاحقهن المطوعون بالعصي كأنهن بهائم، وحرمت عليهن وظائف كثيرة.. وللبشائع التي ترتكبها النظم المسماة إسلامية ضد المرأة سجل طويل يسود الصفحات والصفحات ويدعو للخجل.

والحجاب هو في جانب أساسي منه رمز القهر وتغييب العقل والتحكم الذكوري (باسم الدين)، ولا ينفي هذه الحقيقة كون بعض النساء يمكن أن يلجأن للحجاب، والنقاب وكأنهن مختارات، فخلف عملية اللجوء للحجاب والنقاب تجرى صنوف من القهر المعنوي والتخويف باسم الدين تنفي كلها هذا الاختيار من أساسه، وتجعل منه إجبارا في شكل الاختيار، بل إن هناك إجبارا واقعيا تمارسه مؤسسات العمل التي تملكها الجماعات الإسلامية وتفرض الحجاب والنقاب على المرأة حتى تقر المرأة نفسها بأنها عورة وحرمة وحرام، وما كان الحجاب لينتشر في مصر بهذه الصورة الجنونية لو لم يرتبط بهجوم الأموال النفطية والاستراتيجية بعيدة المدى لنظام الحكم السعودي للهيمنة على المنطقة، وفي بحث للمركز القومي للبحوث الاجتماعية عن ظاهرة الحجاب بين الجامعيات أقرت طالبات

بأنهن يتلقين أموالا بصفة دائمة لمنحها للفتيات اللاتي يقبلن بارتداء الحجاب، وفي ظل الفقر المتزايد يمكننا أن نتصور سهولة حدوث ذلك.

قهر مركب

وصحيح تماما -وليس افتراء- أن الأطروحات والممارسات التي تدعي أنها إسلامية تهمش المرأة، وتهدد بعودتها إلى البيت وهو هدف تلتقي فيه الجماعات الإسلامية بكل فرقها مع سياسات الحكم الواقعية الانكماشية التي تزيد من البطالة وخاصة بين النساء. لا يقلل من كل هذا ولا ينفيه ما تقوله الباحثة عن ارتفاع درجة الوعي والمشاركة السياسية بين نساء الحركة الإسلامية، وحرص الحركة في الفترة الأخيرة على إشراك المرأة في العمل النقابي، وتبني كثير من النساء المتعلمات بل والعاملات الرؤية الإسلامية.

فما تسميه الباحثة بالظاهرة المركبة هو في الحقيقة قهر مركب تمارسه هذه الجماعات على المرأة التي تلجأ للقهر الطوعي حين تجد نفسها وهي تكافح ضد نفسها، وهو أعلى أشكال القهر على الإطلاق لأنها في كل من النشاط النقابي والسياسي ليست إنسانا حرا كامل الأهلية، بل مجرد أداة لتحقيق أهداف جماعة سياسية ترى أن المرأة أدنى من الرجل لأنها مختلفة عنه بيولوجيا، فقد كانت امرأة عضواً في مجلس نقابة المحامين ومقررة لجنة الحريات بها. هي "بشرى عصفور". التي رفضت قبول طلبات زميلاتها المحاميات بالاشتراك في معسكر النقابة عن الديموقراطية وحقوق الإنسان.

وكما يقول بيان الإخوان المسلمين وهو مرة أخرى يهدر مبدأ المساواة بين البشر:

"لا يجوز إغفال حقوق الزوج الشرعية في الإذن لزوجته في الخروج والعمل، فهذه حقوق شرعية معتبرة، وهي تنظم بالاتفاق بين الزوج والزوجة، وهي بعيدة عن أن ينظمها قانون أو أن تتدخل السلطة فيها إلا في حالات نادرة.. "

أي أن حق المرأة في العمل الذي نص عليه الدستور المصري بل اعتبره واجبا يظل طبقا للإسلاميين مشروطا "بإذن الزوج" كذلك الإذن لها بالسفر وضرورة أن يصحبها محرم.

"أما الولاية العامة المتفق على عدم جواز أن تليها امرأة هي الإمامة الكبرى، ويقاس على ذلك رئاسة الدولة في أوضاعنا الحالية.. "

وهي الرؤية التي لا تختلف في عناصرها الأساسية عن رؤية الباحثة كما هو واضح وإن قالت هي أنها مختلفة.

الفقهي يتحكم

اتسع في الآونة الأخيرة نطاق إحالة القانوني إلى الفقهي في القضايا "السياسية والاجتماعية الاقتصادية"، ولم تكن هذه الإحالة من فعل الحركات السياسية الدينية فقط وهي التي تسعى لإقامة دولة دينية في مصر، وقد اشتد عودها -أي هذه الحركات- واتسع نفوذها وأخذت تحتل مساحات أوسع فأوسع من الفضاء الثقافي بشكل خاص، وإنما اتجهت الدولة بدورها إلى المزيد من هذه الإحالات، فأخذت تطلب الفتاوى الدينية رسميا من الأزهر ودار الإفتاء في قضايا هي من صميم العلاقات المدنية المرهونة بموازين القوة الاجتماعية، شأن العلاقة بين المالك والمستأجر في الأرض الزراعية، أو العقود بين الملاك والمستأجرين في المساكن، أو أرباح البنوك وشهادات الاستثمار، أو ختان الإناث.

وقد جرى الاعتداد دائما عند هذه الإحالة بالمادة ٢ من الدستور المصري التي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وحظيت قضايا المرأة وحقوقها بالنصيب الأكبر من هذه الإحالة الدائمة والمتسعة النطاق للقانوني إلى الفقهي ثم الاحتكام للأخير في نهاية المطاف.

وقد كانت المادة ٢ من الدستور كما سبق القول هي السند القوي للفقهي في هذا الصدد حتى أننا حين نبحث في حقوق المرأة نجد أنفسنا أمام مجموعة من الاجتهادات تأسست جميعا على مدارس متباينة في الفقه بمذاهبه الخمسة المالكي والحنبلي والحنفي والشافعي والجعفري، ولم تبق إلا مساحة محدودة ومعزولة للاجتهادات الأخرى من خارجه، لأنها تعد في هذه الحالة منافية للدستور بحكم المادة المشار إليها، أو هكذا يسارع الشيوخ إلى القول.

ففي هذا الميدان تحديدا أي ميدان -حقوق المرأة- لا يمكن الاعتداد بالدستور باعتباره سندا للقانوني، أي لمبدئي العدل والمساواة بصورة أساسية، وأقصى ما يمكن الوصول إليه هو التأكيد على التأويل الفقهي المستنير والمرن وصولا إلى قيام النساء أنفسهن بإعادة تفسير الشريعة بما يسمح بأدوار لهن في تحديد احتياجاتهن الفعلية وتطوير مساهماتهن في صياغة القوانين طبقا للمعايير الدولية خاصة في قوانين الأسرة التي تحكم المجال الخاص وتتحكم نتيجة لذلك بصورة كبيرة في المجال العام.

كانت اتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة هي أهم إنجازات العقد العالمي للمرأة ١٩٧٥-١٩٨٥ إذ جمعت في وثيقة شاملة كل حقوق المرأة التي مرت عبر رحلة دولية طويلة منذ الإعلان العالمي للقضاء على التمييز ضد المرأة سنة ١٩٦٧، وصولا إلى بلورة الاتفاقية ذاتها وإعلانها سنة ١٩٧٩، ولما كان الأمر كذلك فسوف نحتكم إلى الاتفاقية باعتبارها بلورة عالمية متكاملة لما هو قانوني بالكامل، ولمعنى المساواة التي سوف يستحيل تحقيقها إلا بصورة شاملة لكل الجوانب، والتشريع هو واحد من جوانب كثيرة يقتضي الأمر تغييرها، بالإضافة إلى تغيير الواقع الاجتماعي/الاقتصادي القائم على الاستغلال والظلم حتى يكون بوسعنا القول أن المسافة قد تلاشت فعلا بين النصوص القانونية التي تدعو للمساواة والعدل وبين الواقع الفعلي للنساء، أي بين ما وصفته امرأة في إحدى ورش العمل عن حقوق النساء بالمسافة الواسعة بين الصورة الوردية للمواثيق الدولية والصورة السوداء للواقع.

وقد أصبح مثل هذا التغيير ملحا بعد أن برزت في الساحتين الوطنية والقومية مجموعة من القضايا والمشكلات المستعصية حول أوضاع النساء وحقوقهن، وبدا واضحا حتى للسلطة الأبوية الاستبدادية الطبقية أنها أوضاع غير منطقية بل ومحرجة مثل منع المرأة من السفر إلا بموافقة الزوج مثلا، أو حبس نساء لأنهن غامرن بقيادة السيارات أو منع الاختلاط في المدارس والجامعات، أو تطبيق ما يسمى بنظام الطاعة لأن المرأة ناشز، أو رفض منح الجنسية لأطفال الأم المتزوجة من أجنبي.

كذلك فإن الموقف العالمي الجديد بدأ ينظر لأوضاع المرأة وحقوقها وأشكال التمييز ضدها بجدية بالغة، وأصبحت تحفظات الحكومات العربية التي وقعت على الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة وصدقت عليها موضوعا للانتقاد، ويجرى الإلحاح على الحكومات لرفع هذه التحفظات من جانب المنظمات الوطنية والقومية والعالمية لحقوق الإنسان.

ولا تزال نتائج الأبحاث والدراسات النظرية والميدانية التي تعلن خلاصاتها في مارس من كل عام احتفالا بيوم المرأة العالمي تؤكد أن التقدم الجزئي في أوضاع شرائح من النساء دون غيرها هنا وهناك لا يحجب حقيقة أساسية هي أن أوضاع المرأة بعامة تمضي من سيئ لأسوأ عاما بعد الآخر، وهو ما يكرس مظاهر التمييز ضد المرأة في المجالات كافة، وهي مظاهر يعجز التقدم الجزئي عن طمسها خاصة وأننا حين نتحدث عن النساء إنما نعني ملايين النساء وليس الشرائح والفئات العليا أو الوسطى وحدها، وإن كانت القيود القانونية على حرية المرأة باسم الدين تشمل الجميع.

وسوف تقتصر هذه الورقة على بحث كيف أدت الإحالة الدائمة إلى الفقهي تجنبا للقانوني في قضايا حقوق المرأة إلى مزيد من إهدار هذه الحقوق على دراسة الوضع المصري، مع إشارات هنا وهناك للأوضاع في بلدان عربية وإسلامية تبين أن الاختلافات والتباينات بين الشرائع والممارسات القانونية والسياسية في هذه النظم هي اختلافات وتباينات جزئية لا يمكن أن نبني عليها نتيجة، مؤداها أن نظاما ما قد احتكم كلية إلى القانوني في القوانين والممارسات الخاصة بالمرأة اللهم إلا

النظام التونسي كاستثناء وحيد خاصة في ميدان قانون الأحوال الشخصية، وإن كان الإطار الاقتصادي السياسي للوضع التونسي لا يختلف كثيرا عن النظم الأخرى من زاوية طابعه الاستبدادي الأبوي الطبقي القائم على التمييز ضد الضعفاء والنساء والكادحين بعامة.

تحفظت جمهورية مصر العربية على المادة الثانية من الاتفاقية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة، وتقول هذه المادة التي أسوقها نصا باعتبارها نموذجا من وجهة نظري للأساس الذي لابد أن ينهض عليه القانون المدني.

١- "تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتوافق على أن تنتهج بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء سياسة القضاء على التمييز ضد المرأة وتحقيقها، لذلك تتعهد بالقيام بما يلي:

أ- تجسيد مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتى الآن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال القانون والوسائل المناسبة الأخرى.

ب- اتخاذ المناسب من التدابير التشريعية وغيرها بما في ذلك ما يقتضيه الأمر من إجراءات لحظر كل تمييز ضد المرأة.

ج- إقرار الحماية القانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل وضمان الحماية الفعالة للمرأة عن طريق المحاكم الوطنية ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى من أي عمل تمييزي.

د- الامتناع عن الاضطلاع بأي عمل أو ممارسة تمييزية ضد المرأة، وكفالة تصرف السلطات والمؤسسات العامة بما يتفق وهذا الالتزام.

هـ- اتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة.

٢- توخيا لمنع التمييز ضد المرأة بسبب الزواج أو الأمومة، ولضمان حقها الفعلي في العمل تتخذ الدول الأطراف التدابير المناسبة.

أ- لحظر الفصل من الخدمة بسبب الحمل أو إجازة الأمومة، والتمييز في الفصل من العمل على أساس الحالة الزوجية، مع فرض جزاءات على المخالفين.

ب- لإدخال نظام إجازة الأمومة المدفوعة الأجر أو مع التمتع بمزايا اجتماعية مماثلة دون أن تفقد المرأة الوظيفة التي تشغلها أو أقدميتها أو العلاوات الاجتماعية وتتوسع الفقرتان ج، د والبند الثالث من هذه المادة في توفير الحماية للمرأة العاملة -الأم- من كل الزوايا.

تحفظت الحكومة المصرية على هذه المادة وبالتالي فهي لم تتقدم منذ وقعت على الاتفاقية وصدقت عليها أي خطوة للأمام على طريق إدماج مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في القوانين والتشريعات اللهم إلا باستثناء في شكل قانون تبسيط إجراءات التقاضي في الأحوال الشخصية (الذي مكن المرأة من تطليق نفسها بنظام الخلع وفوض القاضي بتطليقها من زواج عرفي تثبته المرأة

كأي عقد كان مع إلزام الرجل بضرورة إثبات الطلاق قانونيا).

وبقيت مظاهر التمييز ضد المرأة قائمة في القوانين المختلفة، ناهيك عن الواقع الفعلي والمستوى الأعمق فيه حيث يتخذ التمييز الطبقي ضد المرأة أشكالا مزدوجة بصفة مستمرة لأنها طبقية وأبوية سلطوية في آن واحد.

يميز قانون العقوبات بين الرجل والمرأة في قضايا الزنا وجرائم الشرف والخيانة الزوجية سواء بالنسبة لمدة الحبس أو وقائع الإثبات أو المحاكمة، فالرجل في قضايا الآداب هو دائما شاهد تجرى تبرئته بينما يحكم على المرأة بالحبس رغم أنهما شريكان في الواقعة، وفي حالة الزنا يشترط أيضا أن يقع بالنسبة للرجل فقط في بيت الزوجية أما خارجه فلا يعد كذلك، أما المرأة فيمكن إلقاء القبض عليها متلبسة ومحاكمتها أيا كان المكان الذي يحدث فيه الزنا..

أما جرائم الشرف أي قتل النساء من الأسرة حيث يقوم الأقارب الذكور بغسل العار فإن القانون يسمح للقاضي بتوقيع عقوبة مخففة على الرجل الذي تعتبره الأسرة بطلا.

ولا ينهض التمييز في القانون الجنائي وقانون العقوبات على أساس من الشريعة في مسألة الزنا أو القتل من أجل الشرف، فالشريعة تساوي بين الزاني والزانية في العقوبة، و"القرآن" جرم وأد البنات الشبيه بجرائم الشرف الآن، والذي كان عملا إجراميا يتم أيضا باسم الحفاظ على الشرف لأن وجود الأنثى في حد ذاته هو عار محتمل، وكما يقول الباحث في الإسلاميات د. "محمد أركون" إنه:

"عندما ظهر القرآن لأول مرة وجد أمامه وضعا راسخا منذ عدة قرون، و لم يستطع تعديله فيما يخص نقطتين أساسيتين هما: البنى الأولية للقرابة والتحكم بالجنس وضبطه، وتوجد أيضا نقاط أخرى مهمة كالإرث والحفاظ على الجسد، وحق التوصل إلى الامتيازات الاجتماعية والثقافية والسياسية"(١).

وهناك تمييز قانوني صارخ ضد المرأة المصرية (الغالبية العظمى من النساء العربيات) المتزوجة من أجنبي حيث تنص المادة الثانية من قانون الجنسية على أن الجنسية المصرية حق لأبناء الأب المصري.

وتعاني عشرات الآلاف من النساء المصريات ومئات الآلاف من الأطفال من هذا التمييز الصارخ في القانون الذي طالما قالت الجماعات النسائية المكافحة من أجل إلغائه إنه غير دستوري لأن القانون نفسه يمنح الحق في الجنسية المصرية للأبناء من أب مصري متزوج من أجنبية، وهؤلاء الأطفال على العكس من أطفال الأم المصرية المتزوجة من أجنبي يتمتعون بمجموعة من الحقوق في التعليم والصحة والعمل، بينما يحرم منها أبناء الأم المصرية وبينما تستطيع الزوجة الأجنبية للرجل المصري الحصول على جنسية زوجها بعد عامين من الزواج فإن الزوج الأجنبي للمصرية لا يستطيع ذلك أبدا، وهذه المادة من قانون الجنسية لا تخالف فحسب نصوص الدستور المصري خاصة في المادتين الحادية عشرة والأربعين منه وفيهما أن المصريين سواء أمام القانون، ولكنها تخالف أيضا أحكام المادة التاسعة من اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة، وهي المادة التي تقضي:

"بأن تمنح الدول الأطراف المرأة حقا مساويا لحق الرجل فيما يتعلق بجنسية أطفالهما.. "

ولما وجدت الحكومة المصرية نفسها في موقف محرج لأنها مطالبة بتقديم تقرير دوري للأمم المتحدة عن مدى التزامها بتطبيق الاتفاقية، فقد اتخذت بعض الإجراءات الجزئية حين أصدر وزير التربية والتعليم قراره بإعفاء أبناء الأم المصرية المتزوجة من أجنبي من دفع رسوم التعليم في المدارس الحكومية بالعملة الصعبة ومعاملتهم معاملة المصريين، وهو قرار على أهميته وإيجابيته لم يطبق حتى الآن في مواقع كثيرة.

وقالت الحكومة المصرية في تقريرها لسنة ١٩٩٤ إلى الأمم المتحدة إنه:

"فيما يتعلق بجنسية الأطفال القصر فإن القانون المصري ينتهج الجمع بين نظريتي حق الدم وحق الإقليم السائد في فقه القانون الدولي والمقارن في تبعية الأبناء القصر لجنسية أبيهم.. "[٢].

ولن أتوقف كثيرا أمام الازدواجية الواضحة حيث يصبح القانون الدولي هنا مرجعا واجب الاحترام بينما هو موضوع للتحفظ في مواقع أخرى وإنما نتوقف عند موضوع حق الدم.

الدم هنا ليس مجرد عنصر بيولوجي يعطي للرجل الأب أفضلية على المرأة الأم ولكنه أيضا عنصر أيديولوجي فحواه تفوق الذكر -الأب- على الأنثى -الأم- لأن الأطفال يحملون اسم الأب الذي يحمل نسله -لا نسل المرأة- اسم الأسرة على مر الأجيال.

وقد أثبت الكاتب الإسلامي د. محمد سليم العوا في ندوة غير منشورة بمقر حزب التجمع سنة ١٩٩٢ اعتمادا على مبدأ لا ضرر ولا ضرار الذي يقضي بتجنب إلحاق الضرر، ويتصل بهذا المبدأ مبدأ آخر هو اختيار أخف الضررين. أثبت أن الشريعة لا تقف ضد منح الجنسية لأبناء الأم المصرية المتزوجة من أجنبي ولا علاقة للدين بهذا التمييز القانوني ضد النساء.

١- "غير أن القضاة وكلهم من الذكور -اتجهوا للأسف- إلى تعريف مفاهيم مثل "الضرر" و"المصلحة العامة" وتحليل مفاهيم مثل "العلة" و"الظرفية" بعبارات لا تعكس وجهة نظر ذكورية بحتة فحسب بل تتم أيضا في كثير من الأحيان عن وجهة نظر السلطات السياسية.. "[٣].

فإحالة هذا الحق المدني الذي يترتب على إعمال مبدأ المساواة ليس إحالة إلى الفقهي وإنما إلى بني القرابة والمجتمع البطريركي الراسخ الجذور، والذي ترسخ عبر الزمن بعد سقوط المجتمع الأمومي الذي جرد المرأة من حقوق كثيرة كانت تتمتع بها، حيث كان مبدأ المساواة في ذلك الزمن القديم سائدا بطريقة فطرية.

وكما يقول الشيخ محمد الغزالي:

"المأساة أننا نحن المسلمين مولعون بضم تقاليدنا وآرائنا إلى عقائد الإسلام وشرائعه لتكون دينا مع الدين.. "[٤].

كذلك كان "كلود ليفي شتراوس" مؤسس المدرسة البنيوية" قد برهن على أهمية الدور الذي تلعبه البنى الأولية للقرابة في سريان الأرزاق والسلطات التي يتمتع بها الأشخاص في المجتمع، فعملية تبادل النساء تخضع لاستراتيجيات الغنى والهيمنة والحماية الذاتية، وهذه الاستراتيجيات تتجاوز مصلحة الشخص الذي تتم مبادلته (أي المرأة في الزواج) ونجد هنا أن أمن الفرد مرتبط بقوة العشيرة

التي تضمن حمايته، ففي حين أن الرجل لا يترك أبدا العائلة نجد المرأة تمر إلى عشيرة أخرى لعقد تحالف بواسطة الزواج، ولهذا السبب نجد أن ضبط ممارسة الجنس لدى النساء قد حدد بصرامة من قبل قانون العرض والشرف الذي لا يزال يفرض نفسه في مجتمعات متوسطية عديدة سواء كانت ذات تراث مسيحي أم إسلامي.. "(٥).

وحين طلبت مجموعة من النساء والمدافعات عن حق أبناء المرأة المصرية المتزوجة من أجنبي في الحصول على الجنسية المصرية من مسئول كبير أن يتدخل لصالح النساء اللاتي تزوجن من أجانب وصفهن المسئول -أي النساء المتزوجات من أجانب- بأنهن شبه ساقطات.

وإذا شئنا أن نصل إلى المستوى العميق للمعنى في هذا التصور فسوف نلمح فيه فكرة رفض دخول دم غريب على العشيرة أو الأم عبر هؤلاء الرجال الغرباء، وقبول المرأة لهذا الدم الغريب يمثل سقوطا تستحق العقاب بسببه، والعقاب هنا تشريعي وباسم الجماعة، إنه حرمان أطفال هذا السقوط من "شرف" الحصول على جنسية الجماعة التي تمنع حمايتها عن المرأة الخارجة عليها بالزواج من أجنبي، ومن ثم يوضع الأطفال في موضع أبناء السفاح ضمنيا في مفارقة مدهشة مع حقيقة أن الأبناء غير معروفي الأب يحصلون تلقائيا على جنسية الأم. وحتى نهاية القرن الماضي، كانت موافقة الإدارة العامة للآداب، شرطا لسفر "الأنثى للخارج، صحيح أن هذا الشرط لم يكن يطبق على كل "الإناث" ولكنه ظل موجودا حتى ألغاه وزير الداخلية في يوليو ١٩٩٩.

كذلك قضت المحكمة الإدارية العليا بإلغاء قرار إداري يمنع زوجة من السفر، بناء على طلب زوجها، كانت الزوجة قد تخلفت عن الحصول على إذن زوجها، وعلقت صحيفة قائلة: هذا يعني أن قرار السفر لم يعد في يد الزوج!!! وعلامات التعجب للصحيفة.

ورغم أن هذا الحكم يشكل سابقة مهمة تعتد بها النساء قانونا عند السفر وتعنت الزوج فلا يزال حق المرأة في الحصول على جواز السفر مرهونا بموافقة الزوج أو ولي الأمر، أي أنها يمكن أن تكون ممنوعة من السفر من المنبع. ثم حكمت المحكمة الدستورية في الرابع من نوفمبر ٢٠٠٠ بعدم دستورية قرار وزير الداخلية باشتراط موافقة الزوج على إصدار جواز سفر زوجته، ولكن الحكومة سارعت بوضع تشريع يقنن حق الزوج في منع زوجته من السفر.

وقد تأسس المنع من السفر إلا بإذن رجل وأحيانا موافقة شرطة الآداب على النظرة لجسد المرأة باعتباره عورة وخطرا كبيرا على الشرف، ولذلك ينبغي أن يظل هذا الجسد موضوعا تحت الرقابة، فهناك فزع ذكوري غامض من أن يكون غياب المرأة عن المراقبة فرصة لها للعبث بشرف الأسرة القبيلة/الأمة" وهو الشرف الذي يجري اختزاله في جسد المرأة.

ونذكر في هذا الصدد أن نظام "صدام حسين" في العراق أثناء الحرب مع إيران قد أصدر قانونا يعطي للقضاة حق تبرئة أقارب المرأة حين يقتلونها بسبب جرائم الشرف.

وللمنع من السفر أصول قوية في الفقه المحافظ ينتقدها الباحثون الإسلاميون المستنيرون، لكنه النقد الذي يدعو إلى تخفيف القيد والمزيد من المرونة وليس إلغاء القيود نهائيا على سفر المرأة بحيث

تصبح ولية نفسها.

ينص حديث نبوي "كما أخرجه" عبد الله بن جميل عن ثابت عن أنس:

"إن امرأة كانت تحت رجل (زوجته) فمرض أبوها فأتت النبي "صلعم" فقالت يا رسول الله إن أبي مريض، وزوجي يأبى أن يأذن لي أن أمرضه، فقال لها النبي: أطيعي زوجك فمات أبوها فاستأذنت زوجها أن تصلي عليه فأبى زوجها أن يأذن لها في الصلاة فسألت النبي فقال لها أطيعي زوجك، فأطاعت زوجها ولم تصل على أبيها.. فقال لها النبي "صلعم": قد غفر الله لأبيك بطاعتك لزوجك" أورد هذا النص الشيخ محمد الغزالي مستنكرا[٦]، من موقعه كباحث مستنير، وذلك دون أن يعترض في مكان آخر على مبدأ "الطاعة" أو الولاية على المرأة.

أما الدكتور "أحمد عمر هاشم" رئيس جامعة الأزهر فيقول في تحقيق بعنوان "بعد إسقاط موافقة الزوج والإدارة العامة للآداب كشرط للسفر" يقول:

"إن تعاليم الأسرة (لم يقل الإسلام) لا تبيح للزوجة أن تسافر دون إذن زوجها ودون وجود محرم أو رفقة آمنة" مشيرا إلى أن الإسلام يهدف إلى حماية الأسرة وحماية المرأة والابتعاد عن مسالك الانحراف وعن عبث العابثين.. [٧].

ويقول الشيخ "فكري حسن إسماعيل" وكيل وزارة الأوقاف" إذا كان الزوج قد تزوج وهو يعلم أن زوجته تعمل وأعطاها الإذن بالخروج والتصرف في مرتبها فيكون كل ما يترتب على عملها موافقا عليه بالتبعية، أما إذا كان غير موافق على عملها في الأصل فيكون له الحق في منعها من السفر.. "

ويضيف:

"إن الزوجة إذا كانت شابة فلا يجوز لها أن تسافر إلا مع محرم حتى ولو كانت تقصد بسفرها أداء فريضة الحج.."

وتظهر في هذه النصوص فكرتان محوريتان أولاهما أن المرأة الزوجة ليست شخصا حرا ومواطنا له حقوق ثابتة وإن كل ما يمكن أن تتمتع به من حرية أو حقوق مشروط بإرادة الرجل -الزوج- الذي يمنح أو يمنع، والفكرة الثانية هي جسد المرأة العورة وما يحدثه من قلق وتوتر، ولذا لزمت حراسته ومراقبته "حتى لو كانت تقصد بسفرها أداء فريضة الحج".

أما الموقف القانوني بخصوص هذه القضية فيتضح على مستويين أحدهما ينطلق من الحقوق الأساسية للشخص البشري كما أقرتها المواثيق الدولية لا فرق فيها بين رجل وامرأة، والآخر ينطلق من ذات الموقف مع تحفظات "ذكورية" قوية تجعله متناقضا.

تمثل الدكتورة "فوزية عبد الستار" رئيسة اللجنة التشريعية سابقا في مجلس الشعب المستوى الأول حيث تقول:

"إن منع الزوجة من السفر إذا ما رفض زوجها السماح لها بالسفر قيد غير دستوري لأن الدستور ينص على أن الحرية الشخصية مصونة لا تمس"[٩].

ويؤكد د. محمد عصفور أستاذ القانون الدستوري على "الحرية الشخصية في العمل للزوجة

كمواطنة.."

ثم يضيف:

"أما إذا كان لدى الزوجة أولاد ويحتاجون إليها ثم ترغب في السفر وتركهم لزوجها فهذا أمر مرفوض لأن الزوج لن يعمل "مربية" ولن يقوم بدور الأم في التربية.."

ويمثل قول الدكتور "محمد عصفور" هنا الموقف المتناقض الذي ينطلق من القانوني لكنه يناقض نفسه حين ينتقص منه باسم الثقافي الذكوري، بل إنه يتضمن معنى آخر حول وظيفة المربية التي تقوم بها المرأة ولا يجوز من وجهة نظره أن يقوم بها الرجل. وسواء كان "عصفور" يقصد الإقلال من شأن دور المربية باعتباره دورا لا يليق بالرجل، أو كان يقصد العكس وهو الإعلاء من شأن وظائف الأمومة التي هي حكر على المرأة بل وهي كذلك أحد المسوغات الثقافية القوية التي تمجد هذا الدور لتنتقص من أدوار المرأة الأخرى، فإنه في الحالتين يحاصر المرأة في مكانها "كمربية"، ويخاصم التوجه الديموقراطي العالمي بل والقومي والمحلي الذي يدعو إلى التربية المشتركة للأطفال، بل ويثبت في نتائج أبحاث تجريبية على الصعيد العالمي أن التربية المشتركة للأطفال -حتى الرضع- تنتج أطفالا ينعمون بصحة نفسية وبدنية أوفر، بل وتدرب هؤلاء الأطفال أنفسهم على التعاون فيما بعد، وتسهم في إزالة آثار التمييز التاريخي الذي تعرضت له المرأة عبر العصور بسبب عدم الاعتراف بوظائفها في إعادة إنتاج الجنس البشري وباعتبارها وظائف اجتماعية، بل ومعاقبتها على الصعيد الشخصي بسبب "احتكارها" القسري لهذه الوظائف التي تدفع فيها من صحتها ووقتها وإمكانات ترقيها الإنساني الشخصي ثمنا باهظا.

من جهة أخرى فإن التربية أو وظيفة المربية ليست عملا من الأعمال التي يستعصي على الرجال -باعتبارهم رجالا- القيام بها.

الأحوال الشخصية

تنص المادة السادسة عشرة من الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة على أن:

"تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية كافة، وبوجه خاص تعمل على أساس تساوي الرجل والمرأة.

أ- نفس الحق في عقد الزواج.

ب- نفس الحق في حرية اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج إلا برضاها الحر الكامل.

ج- نفس الحقوق والمسئوليات أثناء الزواج وعند فسخه.

د- نفس الحقوق والمسئوليات كوالدة، بغض النظر عن حالتها الزوجية، في الأمور المتعلقة بأطفالها وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة.

هـ- نفس الحقوق في أن تقرر بحرية، وبشعور من المسئولية عدد أطفالها، والفترة بين إنجاب طفل وآخر، وفي الحصول على المعلومات والتثقيف والوسائل الكفيلة بتمكينها من ممارسة هذه الحقوق.

و- نفس الحقوق والمسئوليات فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم، أو ما شابه ذلك من الأنظمة المؤسسية والاجتماعية حين توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة.

ز- نفس الحقوق الشخصية للزوج والزوجة بما في ذلك الحق في اختيار اسم الأسرة والمهنة والوظيفة.

ح- نفس الحقوق لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية وحيازة الممتلكات.

ط- لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أي أثر قانوني، وتتخذ جميع الإجراءات الضرورية، بما فيها التشريع لتحديد سن الزواج، ولجعل تسجيل الزواج في سجل رسمي أمرا إلزاميا.

تحفظت الحكومة المصرية على هذه المادة بما يعني أنه لا توجد أي نية رسمية لإجراء تغييرات جذرية في قانون الأحوال الشخصية الذي وضعت مواده الأساسية قبل أكثر من سبعين عاما "١٩٢٩"، ولم تجر عليه إلا تعديلات هامشية لا تمس جوهره القائم على التمييز ضد المرأة والمستند إلى الفقهي.

باستثناء القانون التونسي فإن كل قوانين الأحوال الشخصية في الوطن العربي تقوم على التمييز، ورغم أنه ليس هناك أي نص قرآني أو حديث صحيح يحجب عن المرأة حق العصمة بل كان للنساء قبل الإسلام حق العصمة؛ أي أن المرأة ليس لها الآن واقعيا نفس الحق في عقد الزواج الذي هو أقرب إلى عقد الإذعان منه إلى إنشاء علاقة متكافئة بين طرفين متساويين وحرين.

طبقا للصحفي "هاشمي الطرودي"(١٠) فإن قانون الأحوال الشخصية التونسي "كان يرمي إلى تحقيق ثلاثة أ هداف رئيسية، أولها إعادة الاعتبار إلى إنسانية المرأة، والكف عن النظر إليها كأداة للمتعة، وثانيها منع زواج الإكراه والإقرار بحق المرأة في التصرف في ذاتها والتكفل بمصيرها، وثالثها إخضاع الطلاق لنظر المحاكم ومنح المرأة حق طلب الطلاق شأنها في ذلك شأن الرجل" وعلى الرغم من أن أوضاع النساء الاقتصادية والاجتماعية لا تزال متخلفة في "تونس" على العموم شأنها شأن أوضاع الغالبية العظمى من النساء العربيات، فإن قانون الأحوال الشخصية المتقدم نجح خلال ما يزيد على أربعين عام "صدر سنة ١٩٥٦" في تقليص المسافة بين الممكن والمنشود، وبين الواقع الاجتماعي والقانون؛ بحيث أضحى ممكنا تطوير هذه التشريعات لتحقيق المزيد من التوازن في العلاقات الأسرية، وفي هذا الإطار جاء مفهوم الشراكة والتعاون بين الزوجين على إدارة شئون الأسرة.

وهناك مجموعة من القضايا الرئيسية يجري فيها ممارسة التمييز مثل: عقد الزواج والعصمة وحق المرأة في تزويج نفسها والطاعة والنشوز.

ومنذ أعوام قليلة قامت الدنيا ولم تقعد حين بادر المجلس القومي للطفولة والأمومة بتحريك مشروع عقد جديد للزواج يترك مساحة حرة لاختيار الزوجة الاحتفاظ بعصمتها وتولي أمر نفسها عند الزواج واشتراط حقها في العمل، وبالمناسبة فإن العصمة في يد المرأة لا تعني نزعها من الرجل إنها فقط تعطي لها حقا مساويا لحق الرجل في تطليق نفسها، وتغلق بذلك بابا واسعا جدا

للمشاحنات القضائية خاصة حين يكون الزوج متسلطا ومستبدا ورجعيا ويقرر أن يعذب المرأة ويرفض أن يطلقها حين تقرر هي استحالة العشرة بينهما.

وهناك مئات الآلاف من القضايا المعلقة في المحاكم بسبب تعنت الرجل ضد المرأة طالبة الطلاق أو المطلقة الباحثة عن نفقتها ونفقة أولادها فهناك خمس وعشرون محكمة شرعية تنظر كل منها ما بين عشرة وخمسة عشر ألف قضية في العام.

يقول الشيخ سيد سابق:

"جعل الإسلام الطلاق من حق الرجل وحده، لأنه أحرص على بقاء الزوجة التي أنفق في سبيلها من المال ما يحتاج إلى إنفاق مثله أو أكثر منه إذا طلق وأراد عقد زواج آخر".

وعليه أن يعطي المطلقة مؤخر المهر، ونفقة الطلاق، وأن ينفق عليها في مدة العدة، ولأنه بذلك وبمقتضى عقله ومزاجه يكون أصبر على ما يكره من المرأة، فلا يسارع إلى الطلاق لكل غضبة يغضبها، أو سيئة منها يشق عليه احتمالها، والمرأة أسرع منه غضبا، وأقل احتمالا، وليس عليها من تبعات الطلاق ونفقاته مثل ما عليه، فهي أجدر بالمبادرة إلى حل عقد الزوجية لأدنى الأسباب أو لما لا يعد سببا صحيحا أن أعطى لها هذا الحق.

والدليل على صحة هذا التعليل الأخير، أن الإفرنج لما جعلوا طلب الطلاق حقا للرجال والنساء على السواء كثر الطلاق عندهم فصار أضعاف ما عند المسلمين.."(١١)

ولابد أن نتوقف أمام هذا التبرير والتحليل لحجب حق المرأة في تطليق نفسها رغم أنه لا يوجد في القرآن أو السنة ما يمنعه.

فادعاء أن المرأة أسرع غضبا من الرجل وأقل احتمالا، وليس عليها من تبعات الطلاق ونفقاته مثل ما عليه، هو ادعاء ينافي الواقع الذي تعيش فيه الغالبية العظمى من النساء إما لأنهن لا يتمتعن بأي استقلال اقتصادي يكون سندا لهن في الحياة المنفردة بعد فض الزواج، أو لأن صورة المطلقة في المجتمع العربي، وحتى في العالم كله بدرجات متفاوتة هي صورة منبوذة اجتماعيا، وليس نادرا ما تجد المرأة المطلقة نفسها في وضع الفريسة المحتملة أو المرأة السهلة بالمعنى الجنسي لأنها أولا ليست عذراء ثانيا لا تشملها حماية رجل، وربما يكون السبب الأول هو أقوى الأسباب كافة التي تجعل المرأة تتحمل حياة بالغة القسوة بل وأحيانا مذلة مع رجل تستحيل العشرة معه ولا تطلب الطلاق أو تسعى إليه لأنها سوف تجد نفسها بلا مورد.

أما الدافع الذي قد يفوق الدافع الاقتصادي قوة في بعض الأحيان فهو حضانة الأطفال، إن الفزع الذي يصيب الأمهات من تصور أن يعيش الأطفال مع زوجة أب يفوق أحيانا فزعهن من الفاقة والعجز عن مواصلة العيش وحيدات مع أطفالهن.

تقول الباحثة د "عزيزة الهبري" بعد أن قامت بعملية استقصاء وبحث واسعة. "إن القضاة والسلطات الأمنية في مختلف البلدان الإسلامية ينحازون عادة انحيازا واضحا لصالح الزوج في المسائل المتعلقة بحضانة الأطفال مثلا، وبالفعل فإن حالة واحدة من حالات طلب اللجوء إلى بلد غربي

التي قمت بدراستها كانت ناتجة من عدم تنفيذ الإجراءات القانونية في بلد الطالبة للجوء، وقد قالت لي كثير من النساء التعيسات اللاتي تحدثت إليهن على مر السنين أنهن لم يطلبن الطلاق، أو لم يقدمن على الزواج ثانية حتى لا يفقدن حضانة أطفالهن، ولم يكن هذا الخوف نابعا من اعتبارات قانونية، وإنما من قدرة الرجال الواضحة باستمرار على جعل المحاكم تصدر أحكاما لصالحهم، وجعل الدولة تعمل لصالحهم في هذه المسائل.. "[١٢].

وأستطيع أن أسوق مئات الحكايات لنساء عرفتهن إما رفضن الزواج ثانية بعد أن حصلن على الطلاق بشق الأنفس لكي يربين أطفالهن خاصة حين يشترط الزوج الثاني عدم بقاء الأطفال في منزل الزوجية الجديد، أو نساء أبقين على علاقات تعيسة مدى الحياة حتى لا يفقدن حضانة الأطفال وأخريات عجزن عجزا تاما عن إنهاء العلاقة الزوجية بسبب تعنت القضاة أو مواد القانون نفسها.

وهناك حالة الصحفية التي طلبت الطلاق من زوجها الصحفي منذ أربع سنوات وعجزت حتى الآن عن الحصول عليه، وذلك بعد أن طلقتها محكمة الدرجة الأولى ثم ردتها محكمة الاستئناف بسبب المادة التاسعة من الباب الثالث من قانون الأحوال الشخصية "في التفريق بالعيب"، والتي تنص على الآتي:

"للزوجة أن تطلب التفريق بينها وبين زوجها إذا وجدت به عيبا مستحكما لا يمكن البرء منه أو يمكن بعد زمن طويل ولا يمكنها المقام معه إلا بضرر كالجنون والجذام والبرص، سواء كان ذلك العيب بالزوج قبل العقد ولم تعلم به أم حدث بعد العقد ولم ترض به.

فإن تزوجته عالمة بالعيب أو حدث العيب بعد العقد ورضيت به صراحة أو دلالة بعد علمها فلا يجوز التفريق.. "[١٣].

وقد حولت المحكمة الزوج إلى الطب الشرعي وتيقنت من أن العيب الذي احتملته الزوجة لسنوات ثم عجزت بعد ذلك عن مواصلة احتماله هو عيب غير قابل أبدا للعلاج، ومع ذلك حكمت برد الزوجة إلى زوجها بعد طلاق من الدرجة الأولى.

ولجأت الصحفية التي منعها كرمها من طلب الطلاق في الأيام الأولى للزواج، إلى كل الوسائل على أمل أن تحصل على الطلاق وفشلت حتى الآن، ولم يبق أمامها مفتوحا إلا باب "الخلع (بضم الخاء) الذي كفله في يناير ٢٠٠٠ قانون تبسيط إجراءات التقاضي في الأحوال الشخصية كما سبق القول.

ويعرف الشيخ "سيد سابق" "الخلع" على النحو التالي:

"إلا أن البغض قد يتضاعف، ويشتد الشقاق ويصعب العلاج وينفد الصبر، ويذهب ما أسس عليه البيت من السكن والمودة والرحمة وأداء الحقوق وتصبح الحياة الزوجية غير قابلة للإصلاح، وحينئذ يرخص الإسلام بالعلاج الوحيد الذي لابد منه.

فإن كانت الكراهية من جهة الرجل فبيده الطلاق، وهو حق من حقوقه، وله أن يستعمله في حدود ما شرع الله.

وإن كانت الكراهية من جهة المرأة، فقد أباح لها الإسلام أن تتخلص من الزوجية بطريق "الخلع"

بأن تعطي الزوج ما كانت أخذت منه باسم الزوجية لينهي علاقته بها.. "

ويبدو أن هذا النظام عادل في ظاهر الأمر حيث تعيد المرأة للرجل ما أخذته منه ليطلقها فيطلقها وينتهي الأمر.

وفي الممارسة الواقعية صادفتنا عشرات الحالات التي لجأ فيها الزوج إلى هذا النظام من باب ابتزاز الزوجة وأسرتها إن كانت غنية، أو إذلالها إن لم تكن كذلك بحيث تستدين وتتنازل عن كل ما تملكه سواء كان الزوج قد منحه لها حقا أم أنه ملكها الشخصي، إن المرأة من أجل أن تفتدي نفسها يمكن أن تقع في عسر مالي بالغ خاصة إذا كانت الحياة استحالت تماما مع الزوج.

وفي الحالة السابق الإشارة إليها حيث ثبت للطب الشرعي عجز الزوج عن المعاشرة واستحالة علاجه في المستقبل لجأت الصحفية بعد حكم الاستئناف الذي قضى بعودتها لزوجها إلى مساومته، وعرضت أن تدفع له مبلغا من المال رغم أنها لم تأخذ منه شيئا على الإطلاق لدى الزواج الذي كانت قد اختارته هي بكامل إرادتها.

ومع ذلك أخذ الرجل يرفع كل يوم سعر "الخلع" مدعيا أن شقة الزوجية التي اشترتها أسرة الزوجة باسمها هي ملكه ووصل في الفُجْرِ حدا غير مسبوق حين طلب -بالإضافة إلى الشقة نصف مليون جنيه ثمنا لورقة الطلاق. ولكن قانون تبسيط الإجراءات حد من قدرة الرجل على التلاعب في نظام الخلع بأن فوض القاضي حين لا يكون هناك مهر مسجل في أوراق الزواج أن يعمل مهر المثل أي قريبات الزوجة وشبيهاتها في المستوى الاجتماعي.

ومع ذلك فقد أقسم الزوج لها ولكل من يعرفهما أنه لن يطلقها أبدا وسوف يتركها معلقة إلى أن تتجاوز سن الإنجاب.

وهذه حالة زوجين متعلمين فما بالنا إذا ما استبد الجهل بالإضافة لسوء نية مشابه لسوء نية هذا الرجل بامرأة بسيطة أمية وعاجزة كلية ليس فقط عن افتداء نفسها بل عاجزة أصلا عن الدفاع عن نفسها قانونا حتى ولو كان القانون يمكن جزئيا أن ينصفها.

وغالبا ما تقبل النساء الشعبيات بأوضاع بالغة التعاسة حين يستخدم الزوج الجاهل حقه الشرعي في الزواج الثاني أو الثالث. وقد أضاف القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ المادة ١١ مكرر والتي تنص على أنه:

"على الزوج أن يقر في وثيقة الزواج بحالته الاجتماعية، فإذا كان متزوجا فعليه أن يبين في الإقرار اسم الزوجة أو الزوجات اللاتي في عصمته ومحال إقامتهن وعلى الموثق إخطارهن بالزواج الجديد بكتاب مسجل مقرون بعلم الوصول.

ويجوز للزوجة التي تزوج عليها زوجها أن تطلب الطلاق منه إذا لحقها ضرر مادي أو معنوي تتعذر معه دوام العشرة بين أمثالهما، ولو لم تكن قد اشترطت عليه في العقد أن لا يتزوج عليها.

فإذا عجز القاضي عن الإصلاح بينهما طلقها عليه طلقة بائنة، ويسقط حق الزوجة في طلب التطليق لهذا السبب بمضي سنة من تاريخ علمها بالزواج بأخرى، إلا إذا كانت قد رضيت بذلك

صراحة أو ضمنا، ويتحدد حقها في طلب التطليق كلما تزوج بأخرى.

وإذا كانت الزوجة الجديدة لم تعلم أنه متزوج بسواها ثم ظهر أنه متزوج فلها أن تطلب التطليق كذلك.. (١٤).

ورغم أن هذا التعديل الذي أدخله القانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ قد أثار في حينه ضجة كبرى في الأوساط المحافظة وغضب منه بعض الشيوخ غضبا كبيرا.. فإن القراءة المتأنية له تؤكد أنه لم يكن إلا تعديلا جزئيا للغاية لأنه لم يضمن حق المرأة في الحصول على الطلاق فور علمها بالزواج الثاني لزوجها، وبقى الحصول على الطلاق مشروطا، بالضرر المادي أو المعنوي الذي يلحق بالزوجة وتتعذر معه العشرة أي أن على المرأة أن تثبت للقاضي -لا يعرف أحد كيف- استحالة العشرة لكي يكون من حقها الطلاق بسبب الزوجة الثانية، أما إذا قبلت بوضعها كزوجة ثانية لاعتبارات اجتماعية/ اقتصادية/ثقافية كثيرة جدا ثم تبين لها بعد مرور عام من الاختيار أنها يستحيل أن تواصل العيش مع زوجها فعليها أن تتحمل مدى الحياة بعد ذلك تبعة قيامها بالاختيار لأنها لو فشلت فيه يبقى محكوما عليها حكما مؤبدا باستحالة الطلاق إلا إذا قامت بإعتاق نفسها عن طريق الخلع ودفع مبلغ يكبر أو يصغر من المال.

بل وتصادفنا كثيرا حالات نساء يطلبن من أزواجهن الزواج بأخرى من أجل الإنجاب ولكنهن يكتشفن بعد ذلك استحالة الحياة مع ضرة، وحين يطلبن الطلاق يدخلن في نفس الدوامة مرة أخرى غالبا ما يستحيل حصولهن عليه.

وإليكم هذه الفتوى كما وردت بنص السؤال والجواب في أكبر الصحف الحكومية وأوسعها انتشارا.

جاء في باب اسألوا الفقيه الذي رد على أسئلته عبد المنعم اسحق في الأهرام ٩٩/٧/٢٣

"... على الرغم من أن زوجتي طلبت مني الزواج من أخرى من أجل الإنجاب الذي لم يحدث منها ولا من الزوجة الثانية، فإنها تطالبني حاليا وبعد مرور ثلاث سنوات دون إنجاب بتطليق الزوجة الثانية وإلا لجأت للقضاء لتحصل على طلاقها مني لزواجي عليها من زوجة ثانية، فهل يحكم القضاء بطلاقها لهذا السبب؟.

فيرد الفقيه:

"نصت المادة ١١ مكرر من قانون الأحوال الشخصية رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩، والمضافة بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ على أنه يجوز للزوجة التي تزوج عليها زوجها أن تطلق منه إذا لحقها ضرر مادي أو معنوي يتعذر معه دوام العشرة، ولو لم تكن قد اشترطت عليه في العقد ألا يتزوج عليها فإذا عجز القاضي عن الإصلاح بينهما طلقها طلقة بائنة، ويسقط حق الزوجة في طلب التطليق لهذا السبب بمضي سنة من تاريخ علمها بالزواج بأخرى إلا إذا كانت قد رضيت بذلك صراحة أو ضمنا، كما أن حقها في طلب الطلاق يسقط حتى قبل انقضاء المدة المذكورة متى ثبت أنها قد قبلت هذا الزواج وارتضته سواء كان هذا الرضا صريحا أو ضمنيا، وهو ما يجدر إثباته بكافة وسائل الإثبات بما في

ذلك شهادة الشهود، ومن هنا فطالما أن هذه الزوجة قد قبلت الزواج وارتضته، ومضى على قيام هذه العلاقة الزوجية ثلاث سنوات فإنه لا يحق لها اللجوء إلى القضاء بطلب الحصول على طلاقها لهذا السبب... "

وفي غالبية الصحف والمجلات يوجد مثل هذا الباب الذي يرد فيه بعض المتفقهين على أسئلة الجمهور ويندر أن نجد إجابة تحيل إلى المدني أو إلى مبدأ المساواة بين البشر، وتعد هذه الردود مرجعا مسلما به من قبل القراء بكل ما يترتب على الالتزام به من مآسٍ تكون المرأة هي دائما، أو هي وأطفالها ضحاياها.

ومن أشهر من قدموا الردود على أسئلة النساء والرجال بخصوص العلاقات الزوجية من الطلاق للطاعة للنشوز للولاية هو الشيخ الراحل "محمد متولي الشعراوي" الذي ملأ الدنيا وشغل الناس كما قيل عن "المتنبي"، لكنه كان أوسع صيتا بكثير من "المتنبي" لأنه كان موجودا بصورة شبه دائمة في وسائل الاتصال الجماهيري من إذاعة وتليفزيون، وكان يكتب في غالبية الصحف واسعة الانتشار ولا تزال بعض الصحف بعد أعوام من وفاته تنشر ما تقول إنه كتابات "للشعراوي" كان قد انتهى منها قبل أن يموت ولم تنشر.

يفسر "الشعرواي" ﴿آية المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾، وهو ما يسمى بشهور العدة التي لابد أن تقضيها المرأة بعد طلاقها دون زواج حتى يتم التأكد من أنها ليست حاملا من مطلقها.

فماذا يقول مستخدما تفسيره اللغوي المشوق ولكن المثير للجدل:

"تتربص وتنتظر انتهاء عدتها حتى ترد اعتبارها بصلاحيتها للزواج من زوج آخر، ولم ينته القول الكريم بقوله "يتربص" وإنما قال: "يتربصن بأنفسهن" مع أن المتربصة هي نفسها المطلقة ذلك لأن النفس الواعية المكلفة والنفس الأمارة بالسوء تكونان في صراع على الوقت وهو "ثلاثة قروء" "وقروء" جمع "قرء"، وهو إما الحيضة وإما الطهر الذي بين الحيضتين.

وقوله سبحانه وتعالى ثلاثة قروء، ما المقصود به؟

هل هي الحيضة أو الطهر؟ إن المقصود به الطهر،لأنه قال ثلاثة بالتاء، ونحن نعرف أن التاء تأتى مع المذكر، ولا تأتى مع المؤنث والحيضة مؤنثة والطهر مذكر..

وهنا يستخدم الشيخ الشعراوى الألآعيب اللغوية وهو يتحدث عن شهور العدة ليحط من شأن النشاط البيولوجي لجسد المرأة، فيصبح مثل هذا النشاط فيما بعد مبررا لوضعها في مكانة أدنى، فى علاقتها بالرجل.(١٥)

ومع ذلك فهذه اللعبة اللغوية هي هشة للغاية لأنه استخدم الحيضة التي يمكن أن تقابلها الطهارة والأخيرة مؤنثة، وكذلك مطلق الحيض شأنه شأن مطلق الطهر هو مذكر، وتلك قضية أخرى على أي حال، لكن الشيخ الشعراوى دأب على المراهنة بقدرته الهائلة على التأثير والإقناع في جمهور بسيط الثقافة بل هو متلق سلبي لرسالته مأخوذ بها شأن المسحورين .

ومع ذلك نستطيع أن نؤكد بالملاحظة والمتابعة أن مثل هذا الجمهور المأخوذ بسحره أخذ يتقلص

وإن دل ذلك على شيء فعلى زيادة مساحة الوعي الناقد -وإن بقيت صغيرة - في أوساط الجمهور العادي محدود الثقافة .

الولاية على النفس

فإذا جئنا إلى النص الأول من المادة السادسة عشرة من الاتفاقية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة والتي تطلب ضمان "نفس الحق للمرأة في عقد الزواج" فسوف نجد أن المرأة البالغ الرشيد لا تستطيع أن تزوج نفسها دون ولى، وهو مشهد معروف ومتكرر في السينما المصرية حين يأتي المأذون ويضع منديلا أبيض على يدى رجلين أحدهما الزوج والآخر ولى العروس.

"ولا يتطرق القانون المصري إلى هذه المسألة بشكل صريح، ولكنها موجودة في هذا القانون من خلال استعمال مبدأ الرجوع إلى المدرسة الفقهية المعتمدة وهذا المبدأ درج العمل به في الدول الإسلامية التي تعتمد على قوانين الأحوال الشخصية مستمدة غالبا من مدرسة فقهية معينة، وتنص هذه القوانين عادة على اعتماد تلك المدرسة كمصدر مكمل لقوانين الدول، بذلك تصبح الأحكام الفقهية للمدرسة جزءا من قوانين الدولة يعتمد عليها للوصول إلى أحكام في قضايا لم تتعرض لها قوانين الدولة.. "[١٦]

ومن المعروف أن المدرسة الفقهية المعتمدة في مصر هي المستمدة من المذهب الحنفي والذي يشترط وجود الولي بالنسبة إلى البكر غير البالغة، ولا يصح عقد زواجها دون الولي الذي يكون أباها عادة.

"وقد تم تاريخيا تبرير هذا الشرط على أساس أنه يحمي المرأة من الانجراف وراء عواطفها، ويجنب أهلها العار إذا تزوجت بغير كفؤ.."

كما تقول عزيزة الهبري وتضيف:

"إن التصور الأبوي/السلطوي للمرأة الذي يعتبرها غير عاقلة ومتكلة اقتصاديا ومتسرعة لعب دورا مهما في السماح للولي الحنفي بفسخ زواج يفتقر إلى الكفاءة"[١٧]

وفي بداية القرن في مصر قامت إحدى المحاكم بفسخ عقد زواج الشيخ "علي يوسف" والسيدة "صفية السادات" وكانا قد تحابا وتزوجا، وتأسس الحكم على عدم كفاءة الزوج الذي كان صحفيا وذا أصول فقيرة وكانت زوجته تنتمي لإحدى العائلات الأرستقراطية الغنية.

الطاعة

ينص قانون الأحوال الشخصية المصري أنه يجوز للزوج إذا امتنعت الزوجة عن طاعته أن يتوقف عن الإنفاق عليها اعتبارا من تاريخ الامتناع كما تنص المادة الحادية عشرة مكرر المضافة بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

وتضيف المادة "تعتبر ممتنعة دون حق إذا لم تعد لمنزل الزوجية بعد دعوة الزوج إياها للعودة

بإعلان على يد محضر لشخصها أو من ينوب عنها، وعليه أن يبين في هذا الإعلان المسكن... "

غير أن القانون يستثني من ذلك بعض حالات خروج الزوجة من بيتها ومنها الخروج للعمل المشروع بشرط ألا تسيء الزوجة استخدام هذا الحق المشروط وإلا حق لزوجها أن يطلب منها ترك العمل خارج البيت حفاظا على مصلحة الأسرة.

والأساس الشرعي لأحكام المادة المذكورة هو ما قررته الشريعة الإسلامية من ارتباط حق النفقة للزوجة بعدم نشوزها.

وقد لخص الإمام "أبو حامد الغزالي" الملقب بحجة الإسلام مفهومه للطاعة تلخيصا بليغا حين قال:

"المرأة رقيق لزوجها"

وتقول "عزيزة الهبري" بأسى

"لقد التقيت بكثير من النساء المحترمات اللاتي ضاعت حياتهن سدى لأن أزواجهن لم يسمحوا لهن بالخروج، وسمعت أيضا العديد من القصص حول حالات طلاق كان سببها عصيان الزوجة، ولابد من وضع حد لهذا الاضطهاد الذي لا يصدق، فالرجال لن يتحملوا أبدا حبسهم ولو لبضع ثوان في حين أن المرأة حرمت من هذا الحق الأساسي من حقوق الإنسان على مر العصور، وكل هذا تم باسم الإسلام وبموجب مبدأي الطاعة والقرار في البيت... "[١٨]

كذلك هو الحال فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم.

"إن للرجل حق القوامة على زوجته، وأن عليها طاعته فيما يأمرها به من معروف، وفي هذا معنى الولاية والسلطان عليها.."[١٩] كما يقول سيد سابق، وليس للمرأة العربية ولاية على نفسها وأحيانا على ابنها[٢٠] كما توصلت ندوة في دمشق، وسحبت الولاية من المرأة على أبنائها وبناتها خلال فترة الحضانة إذا كانت مطلقة سواء في تقرير مصيرهم أو سفرهم أو الوصاية على أموالهم.

وفي ندوة أعدتها مؤسسة "فريدريش إيبرت" في القاهرة لمناقشة المادة السادسة عشرة في الاتفاقية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة في إطار عمل ملتقى الحوار حول الاتفاقية بهدف توفير مساحة للتحاور بين مؤسسات المجتمع المدني المصري والجهات التنفيذية والتشريعية، وقفت امرأة تتحدث بمرارة عن عجزها عن صرف عوائد شهادات استثمار اشترتها هي باسم ابنها لأن الأب غائب وهو الوصي الشرعي على الابن.

ويفسر "الشيخ الشعراوي" قوله تعالى ﴿وللرجال عليهن درجة﴾، باعتبار هذه الدرجة هي الولاية والقوامة.

".. ودرجة الولاية تعطينا مفهوما أعم وأشمل فكل اجتماع لابد له من قيم، والقوامة مسئولية وليست تسلطا، والذي يأخذ القوامة فرصة للتسلط والتحكم فهو يخرج بها عن غرضها، فالأصل في القوامة أنها مسئولية لتنظيم الحركة في الحياة".

ويضيف: "والله حكيم قادر على أن يقتص للمرأة لو فهم الرجل أن درجته فوق المرأة هي

الاستبداد.."[٢١]

ويتجنب الشيخ البارع في التحليل اللغوي حقيقة أن الولاية والقوامة تعني أن هناك رئيسا متحكما هو الرجل ومرءوسا محكوما هو المرأة وأن إرادة الأخير أي المرأة ليست حرة في هذه الحالة، أي أنها ليست مواطنا حرا كامل الأهلية كما يقتضي مفهوم المواطنة.

ويحيل العقاد أحقية الرجل في القوامة إلى التركيب الفسيولوجي لكل من الرجل والمرأة معتبرا المرأة هي أدنى خلقيا "بكسر الخاء" ومعبرا عن موقف ذكوري/تسلطي لا علاقة له بالفقه أو الشريعة وإن كان يفسر ﴿وللرجال عليهن درجة﴾، تفسيرا بيولوجيا أيضا"

"إذ لاشك أن طبيعة تكوين الجنس أدل من الشواهد التاريخية والشواهد الحاضرة على القوامة الطبيعية التي اختص بها الذكور من نوع الإنسان إن لم نقل من جميع الأنواع التي تحتاج إلى هذه القوامة، فكل ما في طبيعة الجنس الفيزيولوجية، في أصل التركيب، يدل على أنه علاقة بين جنس يريد، وجنس يتقبل.."[٢٢]

الإرث

وتجمع المذاهب الفقهية المختلفة على التفسير الحرفي لآية الإرث "وللذكر مثل حظ الأنثيين "ومع ذلك كان المتدينون العاديون أبعد نظرا وأكثر حنكة من غالبية المفسرين، حين أقدم الذين لم يلدوا إلا البنات على التوصية بكل ثرواتهم أو نقلها وهم أحياء إلى بناتهم، وحتى بعض الذين أنجبوا أولادا وبنات وزعوا ثرواتهم بالتساوي في حياتهم وساووا بين البنت والولد في الإرث معتمدين تأويلات مستنيرة وعصرية على اعتبار أن التخلي عن الحلال ليس حراما في الشريعة.

تعدد الزوجات

ورغم أن الإمام محمد عبده قد أفتى في أول القرن في مصر كما أفتى الشيخ محمود شلتوت في منتصفه بإبطال تعدد الزوجات، وأن القانون التونسي منع هذا التعدد فلا تزال المذاهب الفقهية المعتمدة التي انحدرت إلينا من القرون الوسطى تدافع عن تعدد الزوجات وتعتبر إلغاءه افتئاتا على الشريعة.

وذلك رغم أن الواقع نفسه يتجه إلى إبطاله، ففي مسح أجراه المشروع العربي للنهوض بالطفولة بالجامعة العربية وجد أن ظاهرة تعدد الزوجات لا تتجاوز ٤٪ في مصر و٩٪ في موريتانيا، وتبلغ أقصاها في السودان إذ تصل إلى ١٧٪، ويبقى تعدد الزوجات سيفا مسلطاً باسم الفقه على رقاب النساء.

اختيار الزي كحرية شخصية

تجد المرأة السافرة نفسها محاصرة بالفتاوى التي تضيق عليها الخناق وتحد بصورة معنوية قاهرة من حريتها الشخصية في اختيار الزي الذي ترتديه وتصادر عمليا حقها في الاختيار.

ورغم أن المستشار "سعيد العشماوي" أثبت في أكثر من بحث أن الحجاب كان مفروضا فحسب على نساء النبي إلا أن الشيوخ الذين يعدون من المستنيرين لا يتوقفون عن تقديم الفتاوى للنساء حول ما يجوز وما لا يجوز لها أن تظهره من الشعر والوجه والكفين.

وقال قدامة بن جعفر -وهو مرجع حنبلي- المرأة كلها عورة إلا الوجه والكفين، وفي الكفين روايتان!!

- علامات التعجب للشيخ "محمد الغزالي" الذي أورد النص وعلق عليه قائلا مدافعا عن تغطية الرأس فقط مع إظهار الوجه والكفين

"إن المجتمع الإسلامي بما شرع الله له من آداب اللباس والسلوك العام هو شيء آخر غير المجتمع الأوروبي بشقيه الصليبي والشيوعي، فإن هذا المجتمع أدنى إلى الفكر المادي البحت وأقرب إلى الإباحة الحيوانية المسعورة.."(٢٣)

بل إن هناك اتجاها لإضفاء نوع من قدسية على ما يسمى باللباس الإسلامي للمرأة يقول "عبد المتعال محمد الجبري":

"تنظم الأمم مهرجانات التقدير للشهيد، وإن المتحجبة في عصر الإباحية أعظم في الآخرة من مائة شهيد حين تستر بخمارها عن اقتناع وإيمان بأنها تدعو إلى الله عمليا بسلوكها ومظهرها، إنها قديسة حية".. ثم يضيف:

"المسلمة تغض طرفها، ولا تكشف عن شيء من مفاتنها لأحد ولو كان قريبا لها وفي بيتها ومحضر أخوتها، ولا تضع خمارها جانبا، أو تكشف شعرها إلا أمام والدي الزوجة والزوج والأخوة والأبناء وبني إخوتها فقط.."(٢٤)

المسألة الأخطر في الحجاب والنقاب والخمار هي استجابة المرأة نفسها لفكرة تغطية جسدها بصورة مبالغ فيها باعتباره عورة، وتقبلها لنفسها كعورة حتى أن الدكتورة "زينب رضوان" أستاذة الشريعة الإسلامية حين أجرت في بداية الثمانينيات بحثا كبيرا حول الحجاب في الجامعة تلقت ردا استوقفها بسبب تكراره وهو أن الفتاة حين تضع الحجاب تشعر براحة نفسية عميقة وتتخلص من قلق كان يساورها كثيرا حول سفورها، أي أن نساء كثيرات يقمن طواعية بقهر أنفسهن واستساغة هذا القهر باعتباره هو الحلال.

العنف

أباح القرآن الكريم صراحة ضرب الزوجة، وتبارى الفقهاء والشيوخ في تبيان حدود هذا الضرب ومقدار شدته، وأصبح شائعا جدا في الأوساط الشعبية وحتى بين الفئات الوسطى والبورجوازية

الكبيرة في المجتمع أن الرجل الشهم عليه بين الحين والآخر أن يؤدب زوجته مبررا ذلك بالشرع ولا يندر أن نسمع استغاثات النساء -في كل الأحياء- لأنهن يتعرضن للضرب.

وفي بحث لم تنشر نتائجه بعد حول العنف ضد المرأة أجاب ما يزيد على ٧٠٪ من عينة الرجال الذين جرى سؤالهم أنه من الضروري في بعض الأحيان ضرب الزوجة "لتربيتها" ومن بين رجال العينة قضاة وأساتذة جامعات ومحامون وصحفيون ومدرسون.

قال مالك:

"إذا عمد الرجل إلى امرأته ففقأ عينها، أو كسر يدها أو قطع إصبعها أو أشباه ذلك فإنها تقاد "تقتص منه"، أما الرجل يضرب امرأته بالحبل أو السوط فيصيبها من ضربه ما لم يرده ولم يتعمده، فإنه يعقل ما أصاب منها على هذا الوجه، ولا تقاد عنه "أي تقتص منه"[٢٥].

ويضيف سيد سابق الذي أورد الفقرة السابقة: "ودية المرأة إذا قتلت خطأ نصف دية الرجل، وكذلك دية أطرافها وجراحاتها على النصف من دية الرجل وجراحاته، وإلى هذا ذهب أكثر أهل العلم.."[٢٦]

وبطبيعة الحال فإن العنف الذي يقع على المرأة هو أوسع وأكثر تشعبا من مجرد الضرب، وإن كان الإيذاء البدني هو أظهر هذه الأشكال وصولا إلى التشويه الجسدي بالختان، والعنف المعنوي بزواج الإكراه أو زواج الفتاة الطفلة، أو حجب وسائل منع الحمل عن المرأة أو منعها عن الدراسة أو الاغتصاب حتى في إطار الزواج وتتم دراسات كثيرة عن زيادة حالات الاغتصاب عامة.. الخ.

وفي بيان لمركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان في يوم المرأة العالمي ١٩٩٧ لاحظ المركز:

"ازدياد حجم ظاهرة العنف ضد المرأة سواء داخل الأسرة أو من خلال المجتمع ويعتقد المركز أن ظواهر العنف الأسري وإن كانت تشيع في جميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية إلا أنها تتركز بدرجة أكبر في أوساط الأسر ذات الدخل المنخفض، والتي تعاني من الافتقار إلى مستوى تعليمي ملائم، كما أن ظواهر العنف المجتمعي ترتبط بدرجة كبيرة بالدور الذي يلعبه الإعلام المتأثر بالخطاب الديني السلفي الذي يصر على تقديم المرأة في صورة الرذيلة والفُجْر والدونية ويحملها مسئولية أية انحرافات داخل المجتمع ولا يثمن فيها سوى الجوانب التي يمكن أن تعكس استكانتها وضعفها، وتجعلها هدفا مباحا للمزيد من العنف... "[٢٧]

الصحة الإنجابية

يقود غالبية الشيوخ ورجال الدين حملات منظمة ضد وسائل منع الحمل باعتبار هذا المنع هو اعتراض على إرادة الله سبحانه وتعالى، وتؤثر حملاتهم تأثيرا واسعا على الفئات الشعبية بشكل خاص وتنظيم الأسرة هو الدائرة التي تخوض فيها الحكومة ما يشابه الحرب ضد الشيوخ فتساند الأكثر استنارة منهم لإنجاح حملتها ضد الزيادة السكانية التي تدمر خططها للتنمية.

ويرفض الشيوخ من حيث المبدأ فكرة أن تكون المرأة قادرة على السيطرة على جسدها وعلى عدد

مرات حملها لأنها يمكن بذلك أن تفلت من دائرة الوصاية الأبوية/السلطوية التي تتخذ طابعا دينيا، بل يمكن أن تتحرر جنسيا، بينما تردد ملايين النساء أقوال الشيوخ ويرفضن استخدام وسائل منع الحمل وينجبن مرات كثيرة ويجربن عذاب موت الأطفال.. أو يتعرضن هن للموت الفعلي.

إن السيطرة على المرأة في المجال الخاص أي الأسرة وقمعها هناك عن طريق قوانين الأحوال الشخصية قد أسهم ضمن عوامل اقتصادية/اجتماعية أخرى في حصار قدراتها وإمكاناتها المشاركة في المجال العام، وكانت النتيجة هي النسبة المتدنية في عضوية مجلسي الشعب والشورى وفي المحليات ومواقع الإدارة العليا حتى تلك التي تشكل قوة العمل النسائية فيها أغلبية، مع ملاحظة أن غياب الديموقراطية يؤثر سلبا بصورة مضاعفة على مشاركة النساء.

فضلا عن أن المدارس الفقهية المعتمدة دأبت على حجب الولاية الكبرى عن المرأة فقهيا، بل وأكثر من ذلك وقف الشيوخ ضد تعيينها قاضية حتى دون سند شرعي.

وينتقد الشيخ "محمد الغزالي" قول بن حزم "إن الإسلام لم يحظر على امرأة تولي منصب ما حاشا الخلافة العظمى فيقول معلقا:

"لسنا من عشاق جعل النساء رئيسات للدول أو رئيسات للحكومات، إننا نعشق شيئا واحدا أن يرأس الدول أو الحكومة أكفأ إنسان في الأمة، ومرة أخرى أؤكد أني لست من هواة تولية النساء المناصب الضخمة، فإن الكملة من النساء قلائل، وتكاد المصادفات هي التي تكشفهن... "(٢٨)

أي أن الشيخ يمنع واقعيا على المرأة حق الولاية الكبرى لأنه لا توجد نساء كفؤات من وجهة نظره، لكنه على أي حال لا يقول إن المنع يستند إلى الشرع. ولابد هنا أن نتذكر تلك الضجة التي ما زال يثيرها نواب الأخوان المسلمين في البرلمان الكويتي لأن مرسوما أميريا صدر في غيبة البرلمان يمنح المرأة الكويتية حق التصويت والانتخاب وقد تكتلوا فيما بعد لإسقاط القانون ولم تحصل المرأة الكويتية على حقوقها السياسية حتى الآن، كذلك فإن مفكرا ليبراليا مثل "العقاد" برر حجب الولاية عن المرأة في المجال العام مستخدما الآية القرآنية "وللرجال عليهن درجة".

بالنسبة للانتقاص من حقوق المرأة في كافة الميادين لا يختلف المذهب الشيعي عن المذهب السني، وفي دراسة لها عن مواد القانون الإيراني تتوصل الباحثة الإيرانية "قهرا نكيزكار" إلى أن القوانين الإيرانية لا تبرر الظلم الواقع بالنساء فحسب بل تنظر إلى المرأة دوما باعتبارها الجهة التي تلحق الأذى بالأخلاق والبراءة والفضيلة وتبقى مصدر قلق واضطراب".

وهذه القوانين تستند إلى تعاريف مبهمة وآراء فقهية غريبة كلما تعلق الأمر بقانون حفظ الشرف وصيانة العفة وما شابه.

وكل فقيه أو مشرع يذهب مذهبا في ذلك وتضيع المرأة بين حابل ونابل في كل الأحوال، والقوانين في كثير من جوانبها تتكئ على أكثر التصورات رجعية وتخلفا بحق المرأة، وتنهل من أشد التفاسير الدينية انغلاقا وضيقا فيما يمت بصلة إلى سلوك المرأة وحقوقها ومطالبها، كما أنها تأخذ مأخذ العمل التصورات التقليدية والبائدة الراسخة في الذهن الشعبي فتسايرها بدلا من السير في اتجاه

تقويمها وإصلاحها وإحلال جديد عصري مكانها.. "[٢٩].

خلاصة الأمر أن معظم الفقهاء قد رفضوا تماما مبدأ مساواة المرأة بالرجل ولو حتى تدريجيا، كما أن القرآن والسنة لم يساويا بينهما، وهناك العديد من القوانين والأعراف المختلفة في الدول الإسلامية مما يكذب الوهم الشائع عن ثقافة إسلامية أو هوية واحدة متجانسة أو قانون إسلامي واحد وأمة واحدة، ومع ذلك يتفق الجميع على قهر النساء.

ومع ذلك كما يقول أركون وهو المسلم العلماني:

"وكثيرا ما نسمع نفس الكليشهات المعروفة والشائعة عن مكانة المرأة في الإسلام، لذا ينبغي علينا زحزحة التحليلات والتساؤلات نحو أرضية أخرى ومجالات طالما تم تجاهلها حتى الآن..[٣٠] "ويضيف:

"نسمع بعض أتباع الحركات المذكورة (دعاة النموذج الإسلامي لحقوق الإنسان)، يتباكون على وضع المرأة في بلدان أوروبا والغرب وينتظمون لإنقاذها مثلما أنقذوا وضع المرأة في بلداننا!!" علامات التعجب لأركون[٣١].

ويبرز التناقض في موقف الحركات الإسلامية والشيوخ حين يدافعون عن حقوق الإنسان كافة وعندما يأتي الأمر إلى حقوق المرأة يحاصرونها بشتى القيود باعتبارها هي الحرام ذاته.

لقد راينا في الصفحات السابقة موقف "سيد سابق" من الزواج والطلاق والولاية والعنف ضد المرأة، ولكنه في مجال آخر يقول:

"لم يكتف الإسلام بتقرير صيانة الأنفس وحماية الأعراض والأموال، بل أقر حرية العبادة، وحرية الفكر، وحرية اختيار المهنة التي يمارسها الإنسان لكسب عيشه، وحرية الاستفادة من جميع مؤسسات الدولة.

وأوجب الإسلام على الدولة المحافظة على هذه الحقوق جميعها وأن حقوق الإنسان لا تنتهي عند هذا الحد، بل هناك حقوق أخرى منها حق المأوى، وحق التعليم، وإبداء الرأي، وحق الجائع أن يطعم، وحق العاري أن يكسى، والمريض أن يداوى، والخائف أن يؤمن، دون تفرقة بين لون ولون أو دين ودين فالكل في هذه الحقوق سواء.."[٣٢].

وسيادة الفقه الرجعي القادم من القرون الوسطى هو أمر لاشك فيه حتى يومنا هذا فيما يخص لا قضية المرأة وحدها، وإنما الاستنارة والعقلانية ومبدأ المواطنة عامة، ومن ضمنها وفي قلبها قضايا المرأة.

فمنذ طرد "بن رشد" وأحرقت كتبه قبل ثمانية قرون ظلت قضايا الاستنارة والعقلانية وحقوق المرأة هشة وعرضة دائما للإيذاء، فقد طرد "نصر حامد أبو زيد" لأنه كباحث في علوم القرآن خاض بكل قوته وعدته العلمية في ميدانين معا، حقوق المرأة، وفصل الدين عن المدني أي العلمانية فكان الاستبداد له بالمرصاد.

ومع ذلك علينا أن نتعامل بحذر مع الفكرة الصحيحة القائلة إن الدين في حد ذاته ينتقص من حقوق المرأة وإن هذا هو السبب الرئيسي في تخلفها، فليست هناك ديانة سماوية أو أرضية تفوق

الديانة اليهودية في احتقارها للمرأة والانتقاص من حقوقها بل وإذلالها، ومع ذلك فإن وضع المرأة في القانون وفي الحياة العامة في الدولة العبرية هو أكثر تقدما بما لا يقاس من وضعها في البلدان العربية والإسلامية.

إن مستوى التطور التاريخي الاقتصادي/السياسي يلعب دورا حاسما في قضية تحرير المرأة، التي أصبحت منذ انهيار المجتمع الأمومي والمشاعية البدائية جزءا من الملكية الخاصة للرجل، تلك الملكية الخاصة التي أخذ الفقهي يقدم لها تفسيرات إلهية، وذلك بعد أن أضفى الاستبداد السياسي على هذا الفقهي قدسية بالرغم من أن الفقهاء ليسوا آلهة أو أنبياء.

وكأن تقدم المرأة في المجالات المختلفة وإطلاق قدراتها وإثباتها لذاتها قد هدد دائما النظام الاجتماعي القائم على الامتيازات وزرع الخوف في قلوب الرجال المحافظين والقائمين على هذا النظام، لأن الامتيازات التي يحظون بها في ظل النظام الطبقي/الأبوي أصبحت موضوعا للتساؤل، وليس هناك سلاح أقوى وأمضى من الدين لحماية هذه الامتيازات والسعي لتأييدها بكل الطرق.

وإذا كان نصيبنا نحن النساء المسلمات من التمييز يزداد وطأة بإضافة الفقهي إلى الثقافي الموروث، فإن هذه الحقيقة السافرة لا تنفي أن للتمييز طابعا عالميا لا يزال قائما رغم الفروق التي هي نسبية هنا وهناك.

ويتساءل أركون:

"كم هو عدد النساء اللواتي استطعن اليوم في مجتمعات العالم الثالث كما في المجتمعات الغربية أن يتوصلن إلى السيطرة على الأصل البيولوجي والأنثروبولوجي والتاريخي والاجتماعي والثقافي لكل شرط نسائي من أجل قيادة معركة التحرير على أصعدتها الحقيقية وضمن منظور ترقية الشخص البشري..؟"[٣٣]

إنها إذن معركة شاملة على المرأة المسلمة أن تخوضها بمساندة الرجال المستنيرين وفقهاء الهامش الذين جرى قمعهم على مر العصور شأنهم شأن النساء والذين يتسمون بالنزاهة والتجرد، ويرون أن مبدأ أساسيا لابد أن يحكم العلاقات الاجتماعية هو مبدأ تساوي البشر جميعا أمام الله ولكن المعركة في ميدان الفقه المستنير والتأويل التقدمي للقرآن والسنة لن يكتب لها النجاح دون أن تؤسس الحركات النسائية بصبر ودأب لمرجعية جديدة تنهض على المدني وحده، وتفسير أن القوانين والمواثيق العالمية لحقوق الإنسان هي الأساس، وإلى أن نصل إلى إسقاط مادة دين الدولة نهائيا من الدستور دون أن يعني ذلك أبدا أننا ندعو لفصل الدين عن الحياة فإن المدني وحده يتمثل في أرقى شكل له فيما يخص حقوق المرأة في الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة ولابد أيضا أن تصبح حركة تحرير المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية جزءا عضويا من الحركة العالمية.

ذلك أنه إذا لم يتسع نطاق هذه المرجعية المدنية ويكسب أنصارا جددا على النطاقين العالمي والمحلي ومن خارج أوساط المثقفات والمثقفين المعزولين سوف يظل الفقهي المحافظ مستبدا بنا وممسكا برقابنا إلى حال التدهور العام في الوطن العربي ومحوره التسلط والاستبداد السياسي

والاستغلال الكثيف للجماهير الواسعة التي تتقل هذا الاستغلال أحيانا باسم الدين.

إن كون الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع يعني الإقرار بأن هناك مصادر أخرى على الحركات النسائية وحركات حقوق الإنسان أن تتمسك بها، وتقوم بعملية "تعريب" لا أقصد ترجمة -وإنما توطين لها وخاصة الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة ذلك أن نموذج العدل والمساواة ليس نموذجا مسبقا أو قائما بصورته الكاملة والمبتغاة في أي مكان، بل سيكون نتاجا لعملية نضالية وصراعية طويلة وليس نقلا لما هو جاهز فعلا في الغرب، وإن كان الغرب في مرحلة حداثته قد حرر الفرد من قيود العصور الوسطى، وكسبت المرأة كثيرا بذلك في سياق كفاحها من أجل تحرير نفسها، بينما بقيت في العالمين العربي والإسلامي تكاد تراوح مكانها رغم كل الخطوات الكبرى التي قطعتها حيث تلعب القوى السلفية والمحافظة الغنية جدا بأموال النفط دورا مركزيا ليست الدولة التسلطية إلا وجها آخر له.

وكما يقول أركون مرة أخرى:

"كلما راحوا يؤدلجون المقدس التقليدي الموروث لأهداف سياسية كلما تفاقم وضع المرأة وتدهورت مكانتها على المستويين الاثنوجرافي والإسلامي من التراث، وكلما أصبح المرور إلى حالة الحداثة صعبا وشاقا.."(٣٤)

وإذا كانت المساواة هدفا في ذاتها فإنها أيضا وسيلة ملايين النساء للمشاركة في صنع السياسات المحلية والوطنية والقومية والعالمية وصولا إلى العدل والإنصاف.

الهـــــوامش

١- محمد أركون "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠، ص ٢٦.
٢- نقلا عن "سواسية، عدد ١٢، ص١٩ آمال عبد الهادي، قراءة نقدية لتقرير مصر.
٣- د. عزيزة الهبري، مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصية في بلدان عربية مختارة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، نيويورك ١٩٩٧.
٤- الغزالي "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة ب.د ص ١٧
٥- نقلا عن أركون، مصدر سابق.
٦- الغزالي مصدر سابق، ص ٥١.
٧- جريدة الأحرار ١٩٩٩/٨/١، ص٥ في تحقيق "رفع الحراسة عن المرأة المصرية".
٨- الأحرار، مصدر سابق ص ٥.
٩- الأحرار، مصدر سابق ص ٥.
١٠- هاشمي الطرودي، أربعون عاما على سن قانون الأسرة التونسي، جريدة الحياة اللندنية، ٩٩/٨/٧، ص ٦٦.
١١- سيد سابق، فقه السنة، الجزء ٨، ص١٨-١٩، نقلا عن كتابه نداء الجنس اللطيف ص ٩٨.
١٢- د. عزيزة الهبري، مصدر سابق ص ١٣.
١٣- الأحوال الشخصية للمسلمين طبقا لأحدث التعديلات، الطبعة السادسة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٩٧.
١٤- الأحوال الشخصية للمسلمين، مصدر سابق، ص ٧.
١٥- محمد متولي الشعراوي، فقه المرأة المسلمة، جمع وإعداد عادل حسين، الدار العالمية للكتب والنشر، القاهرة ١٩٩٨.
١٦- د. عزيزة الهبري، مصدر سابق ص ٤.
١٧- د. عزيزة الهبري، مصدر سابق ص ١٤.
١٨- د. عزيزة الهبري، مصدر سابق، ص ١٨.
١٩- سيد سابق، مصدر سابق الجزء السادس ص ٢١١- ٢١٢.
٢٠- من وقائع ندوة عن دور الإعلاميين في تنفيذ توصيات المؤتمر الدولي للسكان، جريدة الحياة ٩٩/٧/٤ ص ١٨.
٢١- محمد متولي الشعراوي، مصدر سابق ص ٥٨
٢٢- عباس محمود العقاد، "المرأة في القرآن: نهضة مصر، ب.ت، ص١٠، ١١.
٢٣- ندوة الإعلاميين في دمشق، مصدر سابق.
٢٤- محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة ب.ت، ص٥٠- ٥١.
٢٥- عبد المتعال محمد الجبري، *المرأة في التصور الإسلامي*، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٣، ص ٢١.
٢٦- سيد سابق، مصدر سابق، الجزء العاشر ص ١٠٠.
٢٧- سيد سابق، مصدر سابق، الجزء العاشر ص ١٣٣.
٢٨- "مساعدة" العدد الرابع، مارس ١٩٩٧، مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، ص ١٩.
٢٩- الغزالي، مصدر سابق، ص ٥٥
٣٠- بوادر حركة نسوية في إيران، نزار أجرى، جريدة الحياة، ٩٩/٧/١١ ص ٢٠.
٣١- محمد أركون، مصدر سابق، ص ١٢٥.
٣٢- سيد سابق، فقه السنة، مصدر سابق، الجزء الحادي عشر، ص ٤١.
٣٣- أركون، مصدر سابق، ص ١٢٩.
٣٤- أركون، مصدر سابق، ص ٢٨.

الواقع والقانون

منذ بدأت عملية تحديث الوطن العربي وخروجه من أسر العالم القديم في نهاية القرن الثامن عشر وطيلة القرنين التاسع عشر والعشرين وصولا إلى الألفية الثالثة حيث لا تزال العملية جارية ولم تنجز كلها، كانت قضية المرأة ولا تزال إحدى القضايا المركزية الكبرى فيها، بمدى تقدمها كان التحديث يتقدم أسرع وبالمثل كان يتراجع بتراجعها. وفي الحالتين لعبت مجموعة كبيرة من العوامل المتشابكة والمتفاعلة أدوارا متباينة. في ظل هذا التحديث خرجت المرأة بقوة إلى الحيز العام رغم أن دراسات جديدة تعتمد على أرشيفات المحاكم والوثائق الخاصة بفترة الحكم العثماني للوطن العربي وصلت إلى نتائج مغايرة تقول إن هناك أدوارا أصيلة وكبيرة لعبتها المرأة في مختلف الطبقات الاجتماعية وعلى مستويات متباينة في المجتمع الإسلامي قبل هذا التحديث، وإن المحاكم الشرعية التي كان معمولا بها من قبل كانت أرحم بالمرأة وأعطتها قدرة أوسع على الحركة في هذه العصور مما يتوفر لها الآن في ظل التحديث والقوانين الجديدة.

ظلت قضية المرأة إذن طيلة هذا الزمن الذي امتد الآن لما يزيد على مائتي عام تتحرك وتثير التوترات والجدل الفكري والفقهي والصراعات المجتمعية على عدة محاور هي: العمل، والتعليم، والمشاركة السياسية، والأسرة، والكفاح العملي للنساء من أجل الحقوق وذلك بعد أن كانت أدوارهن قد أخذت تتزايد حتى أن مظاهرة نسائية خرجت إلى الشوارع إبان الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر تطالب الرجال المصريين بمعاملة زوجاتهم وبناتهم كما يعامل الفرنسيون زوجاتهم وبناتهم.

كانت المرأة تشعر أنها بحاجة إلى الاحترام الذي تستحقه، وبأنها إنسانة جديرة بمعاملة إنسانية حتى ولو كانت تختلف بيولوجيا عن الرجل وهو الاختلاف الذي أحاطته الثقافة بالأساطير وأخذ وعيها بذاتها كإنسانة أولا وأخيرا يجعلها تتطلع إلى وضعية مختلفة ومكانة جديدة في المجتمع الذي كان مجتمعا ذكوريا بامتياز، ولا يزال كذلك حتى الآن بدرجة أو بأخرى، وإن أصبح وجود المرأة فيه محسوسا بصورة أكبر، وقد اتخذ سعيها لفرض هذا الوجود -خاصة في المجال العام- أشكالا متنوعة ومتنامية في ارتباط وثيق بصيرورة التطور والصراع من أجل التقدم عامة ومن أجل حقوق للمرأة كمواطنة كاملة المواطنة بشكل خاص.

وقد خاضت النساء على الصعيد العالمي معارك مشابهة اكتسبت دائما خصوصية وطابع المجتمعات التي دارت فيها ولكن ربط بينها مبدأ واحد هو الكفاح ضد التمييز.

إذ كان وضع المرأة أبعد ما يكون عن المساواة مع وضع الرجل على امتداد القرون ومنذ انهيار المجتمع الأمومي الذي عرف قدرا عاليا من المساواة، وارتفاعا كبيرا في قدر المرأة ومكانتها حين كان الأطفال ينسبون لها قبل نشوء المجتمع الطبقي والملكية الخاصة.

وبعد زوال هذا المجتمع الأمومي تخلق التمييز وظل قائما ضد المرأة حتى لحظتنا هذه بدرجات متفاوتة في كل الثقافات والحضارات والنظم الاجتماعية بما فيها حتى المجتمعات التي قدمت نفسها للعالم باعتبارها بانية للاشتراكية وحققت إنجازات ضخمة في اتجاه العدالة الاجتماعية، ففي آخر مكتب سياسي للحزب الشيوعي السوفيتي قبل الانهيار كانت هناك امرأتان فقط.

نهض هذا التمييز ضد المرأة على أسس اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، دينية، في المجتمعات السابقة على الرأسمالية.

وحين نشأ المجتمع الرأسمالي محطما هذه النظم السابقة عليه وبخاصة النظام الإقطاعي الأكثر شيوعا فتح الأبواب أمام خروج المرأة من عزلتها الاجتماعية، ومن الارتباط بأشكال الإنتاج المنزلي لتشارك في عملية الإنتاج الاجتماعي الواسعة خاصة في الصناعة، لكنه لم يفتح لها باب المساواة بل إنه استغل عملها أسوأ استغلال في ظل شروط قاسية وأجور هزيلة، وظل عبء العمل المنزلي وتربية الأطفال ملقى على عاتقها وحدها دون مشاركة من المجتمع أو من الزوج.

وقد تشكلت ذهنية الزوج طبقا لمجموعة من المفاهيم الأبوية روجتها الثقافة السائدة. ونستطيع مرة أخرى دون مبالغة أن نقول إن مثل هذه الوضعية هي ذات طابع عالمي بوسعنا أن نجد تنويعات عليها وتفصيلات كثيرة عنها في أدبيات الحركات النسائية من كل بلدان العالم، أي أنها ليست قضية عربية فقط وإن اتخذت لدينا شكلا حادا لأسباب كثيرة.

الفئات الأضعف

يؤثر التخلف الاقتصادي بشكل خاص تأثيرا فادحا في وضع المرأة العربية وحين نتحدث عن وضع المرأة فإننا نتحدث عن جماهير النساء وليس عن الصفوة المميزة التي يمكن جدا أن يتحسن وضعها حتى في ظل سوء الأوضاع العامة بل وانهيارها. إن التخلف الاقتصادي الاجتماعي يعني المزيد من الأمية والجهل والفقر والمرض ودائما ما تكون الفئات الأضعف في المجتمع هي الأكثر عرضة لتأثير هذه العوامل مجتمعة، وقد كانت النساء وما زلن في قلب هذه الفئات الضعيفة. ولكن تقدم الرأسمالية وهي النظام الذي يسود الآن على الصعيد العالمي وفي الوطن العربي يفتح الأبواب أمام المساواة القانونية التي هي أساس ضروري لكل مساواة.

إن المساواة التي بشرت بها الرأسمالية حين قالت بالفرص المتكافئة للجميع قد أسفرت فقط عن هذه المساواة أمام القانون، لكن المساواة الحقوقية وهي خطوة في اتجاه التقدم لاشك فيها لم تستطع

أن تخفي ازدياد الفروق الاجتماعية والاقتصادية بين البشر في الثروة والمكانة. وحتى في إمكانية الحصول على المساواة القانونية ذاتها. ومع ذلك فما زالت المرأة العربية أبعد ما تكون عن المساواة مع الرجل العربي أمام القانون، أي أنها أبعد ما تكون عن التمتع بحقوق المواطنة الكاملة.

بل إن المواضع التي تساوت فيها المرأة العربية مع الرجل العربي أمام القانون شهدت في التطبيق الواقعي فجوات واسعة. ففي حين دخلت المرأة بقوة إلى كل مراحل التعليم دون وجود أي قانون يحد من ذلك تزداد نسبة الأمية بين النساء عنها بين الرجال، بل إن البلدان التي استجابت لروشته صندوق النقد الدولي والبنك الدولي في الخصخصة وانسحاب الدولة تدريجيا من ميدان الإنفاق على الخدمات العامة مثل التعليم والصحة والإسكان ودعم المواد الغذائية الأساسية شهدت تراجعا ملحوظا في تعليم البنات، لأن الأسر الفقيرة التي تجد نفسها مجبرة على دفع نفقات التعليم للصغار ذكورا وإناثا حين تقوم بتخفيض هذه النفقات تكتفي عادة بالإنفاق على الذكور وإبقاء الإناث في البيت، فإضافة إلى تفضيل الذكور عامة فإن دور الأنثى لا يزال مرتبطا حتى اللحظة الراهنة في الذهنية العامة بالزواج ورعاية الأسرة وإنجاب الأطفال، وليس بالتعليم والإنتاج والدور العام خارج المنزل. وكثيرا ما نسمع من الآباء والأمهات القول أن البنت حين تتعلم إنما تحصن نفسها ضد الزمن حتى إذا ما أصبحت مطلقة أو أرملة يمكنها أن تعمل.. أي أن العمل لا يمثل بعد بالنسبة لمصير الفتاة قيمة أساسية في ذاته لا على الصعيد النوعي للمرأة أو الصعيد المجتمعي العام.

ودخلت المرأة العربية إلى كل ميادين العمل تقريبا ولكن ترقيها في هذه الميادين كان له دائما سقف لا تستطيع تجاوزه إن بسبب تعدد أدوارها والجهود الجبارة التى تبذلها في إدارة المنزل وتربية الأطفال والعمل خارج المنزل في ذات الوقت ودون عون حقيقي من الدولة أو الزوج، وإن بسبب التحيزات الاجتماعية التي تجسدها ضمنيا سلطة يهيمن عليها الذكور، فإذا ما استطاعت المرأة اجتياز كل الحواجز الأخرى بعد أن يستقر بيتها ويكبر أطفالها وتتوفر لها فرص التدريب للترقي المهني تقف لها هذه السلطة بالمرصاد، فعلى سبيل المثال توجد النساء في عضوية هيئات التدريس في الجامعات المصرية بنسبة تقرب من ٣٥٪ من هذه العضوية ومع ذلك لا توجد رئيسة واحدة لجامعة، بل لا توجد رئيسة جامعة في أي بلد من بلدان الوطن العربي. ولا توجد رئيسة واحدة لهيئة أو مؤسسة من المؤسسات الإنتاجية الكبرى رغم وجود وزيرات هنا وهناك، ذلك أن الوزيرات يدخلن إلى الحكومات في بلدان الوطن العربي التي انفتح فيها الباب أمامهن بشكل رمزي، ولكي تعلن النظم الحاكمة أنها إنما تساوي بين النساء والرجال أي لسد باب الذرائع كما يقال أمام حركة نسائية متنامية ومجتمع عالمي يرصد كل شيء.

كسبت النساء العربيات بعد معارك طويلة ومريرة حق التصويت والترشيح للانتخابات ومازالت نساء بعض بلدان الخليج والجزيرة العربية يكافحن من أجل هذه الحقوق السياسية.

ومع ذلك فإن نسبة تواجد النساء في المؤسسات التمثيلية والنيابية -ناهيك عن رئاسة الوزراء أو الجمهورية حيث لا توجد امرأة واحدة في أحد هذه المناصب- هذه النسبة لا تزال هزيلة للغاية ولا

تتجاوز خمسة بالمائة في أفضل الحالات رغم مضي ما يقرب من نصف قرن على حصول النساء على حقوقهن السياسية التي كافحن من أجلها طويلا سواء في إطار الكفاح الوطني من أجل التخلص من الاستعمار أو في إطار الكفاح النوعي من أجل حقوق المرأة.

قوانين ظالمة

بذلت غالبية النساء العربيات جهودا جبارة ولم يبخلن بشيء من أجل قوانين منصفة للأحوال الشخصية التي لا تزال جميعها -باستثناء القانون التونسي- تعامل المرأة كمواطن من الدرجة الثانية ناقص الأهلية وفي حاجة دائما للوصاية والحجة التي يسوقها المحافظون دائما هي أن هذه هي الشريعة، ولكن القانون التونسي تأسس بدوره على الشريعة؛ إذ أن القراءة التاريخية للنص المقدس وفتح أبواب الاجتهاد قادران دائما على إنتاج قوانين ومواقف وأفكار تنتصر لمصلحة الناس رجالا ونساء ولا تخاصم التطور.

كانت حروب التحرر الوطني ومعارك الاستقلال فضلا عن ذلك تقوم ضمنيا بتأكيد الهيمنة الذكورية، وبالتالي تكريس دونية المرأة بالرغم من تلك الأدوار التي لعبتها النساء في هذه الحروب، والتي لم تكن دائما أدوارا خلفية وهامشية كما كان الحال في الثورة التحررية الجزائرية ، وفي الحرب الشعبية الباسلة ضد الاستعمار الاستيطاني الفرنسي التي استمرت لثمانية أعوام متصلة.

وكما يقول الكاتب الجزائري محمد حربي إنه بعد النصر استطاعت "قوى الهيمنة التاريخية المحافظة على استمرار العبودية حتى داخل أكثر حركات التحرر الوطني راديكالية الحركة الوطنية الجزائرية.."[١].

وتناضل الحركة النسائية الجزائرية الآن من أجل قانون جديد للأحوال الشخصية يحقق للمرأة العدالة والمساواة لأن القانون القائم يفرض عليها الوصاية الذكورية فرضا. تلك الوصاية التي تؤكدها وتنظر لها فقهيا حركات الإسلام السياسي التي تستهدف إقامة دولة دينية، وهي حركات وصلت في عدائها للمرأة لحد القتل والتشويه الجسدي والمعنوي.

"فالنساء الجزائريات انخرطن في معركة التحرير السياسي للوطن مقدمة للتحرير الاجتماعي للمرأة ولكل الأفراد الجزائريين، ولكن النزعة الذكورية المهيمنة لدى قادة التحرير الوطني لجمت تحرير النساء وسجنتهن في قطاعات محصورة ضيقة لا يستطعن بعدها التوصل إلى المساواة".

ويضيف المفكر الجزائري قائلا:

"ينبغي أن نعترف هنا بأن أكثر القادة العرب جرأة وتقدما فيما يخص تحرير المرأة كان الحبيب بورقيبة (الذي أصدر قانون أحوال شخصية متقدماً سنة ١٩٥٦) وإذا ما نظرنا إلى ناحية المشرق وجدنا أنه لا "عبد الناصر" ولا "البعث" تجرآ على القيام بأي عمل لصالح المرأة. الجميع اتفقوا على تشغيلهن وعلى إرسالهن إلى الحقول والمكاتب والمعامل ولكن من فيهم فكر في إحداث القطيعة مع الماضي والاعتراف لهن بحقوقهن؟ [٢].

بل إن ذهنية القادة العرب بمن فيهم الأكثر تحررا واستنارة ظلت ملغمة بالأفكار القديمة عن دونية المرأة وضرورة وصاية رجل من الأسرة عليها، وكأن عمل المرأة واستقلالها الاقتصادي وتعليمها بل وانفتاح آفاق المشاركة السياسية أمامها ليست جميعا إلا جملا اعتراضية في سياق أشمل هو دورها المنزلي الذي تخضع فيه للرجل خضوعا كاملا.

حين أضربت الشاعرة والمناضلة النسوية المصرية الدكتورة "درية شفيق" عن الطعام واعتصمت في مقر السفارة الهندية في القاهرة عام ١٩٥٧ مطالبة بإقرار الحريات العامة وجلاء الاحتلال الإسرائيلي عن أرض سيناء، وكانت حكومة مصر قد أنشأت علاقات وثيقة مع الهند التي تأسست على صداقة سياسية حميمة بين الرئيسين "عبد الناصر" "ونهرو"، وعلى أساس من هذه الصداقة اتصلت السفارة الهندية بالرئيس "عبد الناصر" طالبة عدم إيذاء السيدة "درية شفيق" التي ستتوجه إلى منزلها وتنهي إضرابها فكان رد الرئيس عبد الناصر التلقائي والمؤلم هو:

إن من ينبغي التحاور معه هو زوجها.

قال الرئيس عبد الناصر ذلك وهو يعرف جيدا أن ما كانت "درية شفيق" قد اعتصمت من أجله ليس شأنا عائليا يخص علاقتها بزوجها أو بأسرتها هي التي سبق لها أن أضربت عن الطعام مع عشر نساء أخريات في نقابة الصحفيين عام ١٩٥٤ من أجل حق المرأة المصرية في الترشيح والانتخاب، ولكن الرئيس "عبد الناصر" أصر وهو زعيم التحرر الوطني والمنادي بالاشتراكية أنه حتى الشأن السياسي حين يتعلق بامرأة فلابد من إحالته إلى زوجها أي ضمنيا إلى الأب أو الزعيم في المجتمع الخاضع لهيمنة الرجال أيا ما كانت الأدوار التي تقوم بها النساء أو الجهود التي تبذلها من أجل المجتمع كله.

النص والهيمنة

النص القانوني ليس هو إذن وحده الدليل على مساواة المرأة ومن ثم ليس هو أيضا الدليل وحده على قهر المرأة، ذلك أن حالة التحديث الكبرى لم تتناول العلاقة بين الجنسين في بنيتها العميقة، وتعاملت مع حقوق المرأة وحرياتها بالتجزئة وبصورة نفعية خالصة حتى وهي تفتح أمامها أبواب التعليم والعمل والمشاركة السياسية لأهداف عملية أبقتها خاضعة لآليات الاستبداد الأبوي باسم تأويل محافظ للنص الديني الذي لا تتأسس عليه فحسب نصوص القوانين في الأحوال الشخصية التي قامت في كل البلدان العربية -بما فيها تونس- على أساس من الشريعة، وإنما يتأسس عليه أيضا ذلك الخيال الشعبي الضارب في أعماق الزمن والذي يؤكد دونية المرأة ونجاستها طبقا لحكايات أسطورية متوارثة وذنوب ارتكبتها المرأة رمزيا استحقت عليها أشد العقاب.

"إن تاريخ سحق المرأة برمته، يجد ترميزا وتمثيلا ناصعين بارعين له في صور جهنم النسوية.. كما قدمتها رواية "بن عباس"(٣). هذه الرواية التي تتضمن أربعة وعشرين مشهدا ارعابيا تم توزيعها كالتالي: خمسة عشر مشهدا لتعذيب النساء، سبعة مشاهد لتعذيب الرجال والنساء معا، مشهدان

لتعذيب الرجال فقط.. تعكس هذه القسمة استكمال الجنسانية الذكورية سلطاتها الشاملة اللا إنسانية على المرأة وهذا الاستكمال عبرت عنه الحوارية التالية:

قالت امرأة يزيد لجارة لها:

يا أختي كيف صار الرجل يتزوج بأربعة ويملك من الإماء ما يشاء. والمرأة لا تتزوج إلا واحدا ولا تستبد بمملوك؟

قالت لها: يا حبيبتي، قوم الأنبياء منهم والخلفاء منهم، والقضاة منهم، والشرط منهم، تحكموا فينا كما شاءوا، وحكموا لأنفسهم بما أرادوا.."[٤].

ثورة النساء

وعندما تتحدث الحركة النسائية الجديدة في الوطن العربي عن مبدأ المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات في قوانين الأحوال الشخصية وهو ما حدث في تونس على أساس فقهي مستنير، أو تؤكد بشكل خاص على حق المرأة العربية والمسلمة في السيطرة على جسدها ومرات حملها وولادتها "تنفجر في وجوهنا تلك القارة الضخمة للجنس" كما يقول المفكر الجزائري محمد أركون[5]. ولكل المحرمات أو التابوات التي قمعتها وطمستها (العائلات والقبائل والعشائر) بواسطة قانون لا يرحم ولكنه موصوف "بالأخلاقي أو بالديني" ونحن نعلم حجم المناقشات النفسية والتحليلية النفسية التي دارت حول التحرر الجنسي وضرورة السيطرة عليه أو ضبطه. "أن الظروف التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية والديموجرافية، التي ابتدأت هذه المناقشات تنبثق فيها في المجتمعات الإسلامية، تدعونا إلى الكثير من الحذر والصبر والتسامح قبل أن نصدر حكما بالإدانة المسبقة على طريقة الحركات النسائية في أوروبا، هذه الحركة التي انتفضت وثارت بحق ومشروعية"[٦].

ولا تسمح الحركات الإسلامية ولا حتى السلطات المدنية الأبوية باستكمال هذه المناقشة أبدا وتسارع بالقول إن الدين الإسلامي- كما تفسره هي- قد تفوق على كل الديانات والفلسفات الأخرى فيما يتعلق بالمرأة.

وعلى هذا الأساس أي أساس التفوق على كل الآخرين تحاول الجماعات الجهادية الإسلامية في المناسبات كافة وطبقا لتأويلها هي ونفيا لكل تأويل آخر فرض ما تراه هي بالقوة، مؤكدة أن الإسلام قد أعطى للمرأة حقوقا لم تعطها لها أية ديانة أو فلسفة أخرى، ويبررون أشكال انتقاص حقوق المرأة العربية والمسلمة وتدهور أوضاعها البادي للعيان والذي لا يتسبب فيه الدين بأنه على العكس من حقيقته كتدهور.. هو ذلك التقسيم الإلهي للأدوار حيث تقوم المرأة بأعظم وظيفة في الوجود هي الأمومة..

وبالإضافة إلى ذلك تدعي بعض القوى المحافظة وخاصة تلك التي ترفع الرايات الدينية وتعادي المرأة باسم رفع مقامها، أن الحركة النسائية العربية الجديدة هي استيراد لثورة النساء في الغرب،

الذي يحلو للنساء العربيات النظر إليه بإعجاب كمثل أعلى ونموذج يحتذى، وأن مثل هذه "الصرعة" النسائية ليس لها علاقة بالحياة الفعلية للمرأة العربية الراضية بوضعها الذي تتقبله هي باعتباره الوضع الطبيعي، ولذلك كله لن يكون لها -أي للحركات النسائية الجديدة- أثر كبير في الواقع العربي، وسوف تبقى حركات هامشية معزولة يدينها المجتمع التقليدي وتبتعد عنها النساء لأنها لا تمثل لهن احتياجا(٧).

ويتجاهل هذا المنطق تماما واقع الحصار العام في غالبية بلدان الوطن العربي على الحريات الديموقراطية الذي يؤدي إلى عزل وتهميش هذه الحركات، بل وكل حركات أخرى ذات طابع راديكالي ساعية لتغيير المجتمع العربي إلى الأفضل وداعية للمساواة بين النساء والرجال، مستلهمة ضمن مصادر إلهامها الصوت الأخلاقي العميق في القرآن الكريم الذي يساوي بين البشر جميعا الذين خلقهم الله من نفس واحدة، وساوى بينهم حين يكونون بين يديه، ولا يلتفت هؤلاء التقليديون إلى التناقض الصارخ الذي يقعون فيه حين يظلمون النساء ويفرقون بين البشر في هذه الدنيا وموقفهم المضاد لهذا الموقف الذي حرك عقول ومشاعر مئات من المفكرين الإسلاميين والفقهاء المستنيرين على مر العصور من "ابن رشد" وصولا إلى "جمال الدين الأفغاني" ومحمد عبده" "والكواكبي" "والثعالبي" "ورفاعة الطهطاوي" و"الطاهر حداد" "وقاسم أمين" وآخرين...

وأسفرت القيود على الحريات الديموقراطية جنبا إلى جنب التبعية الاقتصادية في زمن محمد علي إلى تدهور أوضاع المرأة وفقد سيطرتها على الأراضي التي كانت بحوزتها، حيث قام الباشا كجزء من برنامجه لتحويل الحكم إلى النظام المركزي "بمصادرة كل عناصر صناعة الثروة وإعادة توزيع الثروات على أتباعه. وبسيطرة التجار الأوروبيين على الصناعة المصرية انحسرت مشاركة المصريين في النشاط الاقتصادي في المستوى المحلي، وتدهورت أوضاعهم بشكل عام، وكذلك كان حال المرأة التي كانت مشتركة من قبل في الأنشطة التجارية. ولم يبق من أنشطة مفتوحة أمام المرأة إلا تلك المرتبطة بالخدمة أو إنتاج الطعام(٨).

وأدت الأزمة الشاملة المعاصرة في الوطن العربي إلى اتساع نفوذ المؤسسات الدينية المحافظة والنصية التي تخاصم التاريخ، وذلك رغم التآكل الذي كان قد أصابها على طريق تقدم المجتمع العربي إلى الحداثة والديمقراطية، وأصبح هذا النفوذ الذي كان مرشحا للزوال في صيرورة التطور يعبر عن نفسه في شكل ما يسمى بالصحوة الإسلامية التي تعادي غالبية فصائلها قضية تحرير المرأة ومساواتها بالرجل، وتقف حجر عثرة في طريق تغيير فلسفة قوانين الأحوال الشخصية في الوطن العربي، بل إنها تحارب الإصلاحات الجزئية بنفس الضراوة والإصرار كما حدث في تجربة التعديلات التي أدخلت على قوانين الإجراءات من أجل تبسيط التقاضي في الأحوال الشخصية في مصر في بداية هذا العام.

وقامت قائمة المحافظين ولم تقعد حتى الآن في المغرب ضد مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية الذي اعتمدته الحكومة بالتعاون مع الحركة النسائية.

أدت هذه الأوضاع كلها إلى إخراج المرأة العربية من دائرة المواطنة التي هي أساس المجتمع الحديث والمدني، وذلك في تناقض مع انتشار مفهوم المواطنة وممارستها والصراع من أجل تثبيتها، جنبا إلى جنب ازدياد الطابع العالمي لحركة حقوق الإنسان، التي نجحت الحركة النسائية إلى حد كبير في إدماج حقوق المرأة النوعية فيها وإن على صعيد الخطاب والنظرية على الأقل. أدى كل هذا إلى زيادة أشكال التوتر والصراع داخل الأسرة النووية التي تعيش في المدن بصورة رئيسية وقد ضعفت روابطها إلى هذا الحد أو ذاك مع الأسرة الممتدة، أو مع الأصول الريفية لأحد الزوجين، وهو صراع ينتج غالبا عن رفض المرأة التي دخلت إلى التعليم ثم العمل لقبول الخضوع لسلطة الزوج المستبد المتعالي، ورفض المكانة الدونية التي يسعى هذا الزوج غالبا لوضعها فيها وإحكام السيطرة عليها معتدا بقوانين الأحوال الشخصية واعتبار الزوجة جزءاً من ملكيته الخاصة في المجتمع الأبوي الطبقي، ويخوض الكثير من الأزواج الرجال صراعا في إطار هذه الأسرة من أجل الحفاظ على الامتيازات التاريخية التي حصل عليها الرجال على امتداد التاريخ البشري بعد سقوط المشاعية البدائية والنظام الأمومي.

وتدلنا التجربة الواقعية والمشاهدات العيانية في الحياة اليومية على تزايد هذا التوتر في مؤسسة الزواج الذي كثيرا ما يؤدي إلى الطلاق الذي ازدادت نسبته في الزيجات الحديثة غالبا لأن الزوج يرفض المشاركة في أعباء العمل المنزلي أو تربية الأطفال معتبرا أن هذه ليست إلا مهمات نسائية على الزوجة أن تقوم بها وحدها حتى وهي تعمل خارج المنزل وتسهم في الإنفاق على الأسرة، ولا يندر أن ترد المرأة القلقة على هذا الموقف من الزوج وفي سياق من هذا الصراع المكتوم أو السافر بأن تقوم بالاحتفاظ براتبها لنفسها والامتناع عن الإسهام في الإنفاق على الأسرة ما دام الزوج مصرا على الإبقاء على التقسيم القديم للأدوار حيث العمل المنزلي للمرأة والإنفاق للرجل.

تقول الباحثة "أميرة سنبل" مرة أخرى:

"إن المسلمات في العصر الحالي يطمحن في الوصول إلى رئاسة الحكومات بينما يصطدمن بمصاعب قد لا تحل عند الرغبة في الطلاق من أزواجهن.. "(٩).

إن التعديلات الجزئية التي أدخلت على قوانين الأحوال الشخصية هنا وهناك مؤخرا ليست إلا استجابة حذرة من قبل الحكومات لحركة نسائية نشيطة تعبر قبل أي شيء آخر عن عدم رضا النساء عن أوضاعهن ووعيهن المتزايد بحقيقة الظلم الذي يقع عليهن لا لشيء إلا لأنهن نساء يحرمن من حقوق المواطنة كاملة بسبب جنسهن لا غير.

ولا تزال النساء في الغالبية العظمى من أقطار الوطن العربي تكافح من أجل منح جنسيتهن لأبنائهن من زوج أجنبي وللزوج نفسه، وذلك أسوة بالرجل الذي يستطيع أن يعطي هذه الجنسية لأبنائه من زوجة أجنبية -ولو كانت إسرائيلية في بعض البلدان التي عقدت اتفاقات مع إسرائيل- بل ويعطيها للزوجة نفسها دون أية صعوبات.

في عام ١٩٨٦ قدم وزراء العدل العرب مشروع قانون موحد للأحوال الشخصية لم يضع في

الاعتبار أيا من المطالبات العادلة لحركة نسائية يشتد عودها وحركة ديموقراطية تزداد نفوذا، وانطلق على العكس من ذلك كله من مبدأ عدم المساواة بين الرجال والنساء في الولاية والقوامة والطاعة والحضانة، بل وشرع لتعدد الزوجات رغم أن الإمام "محمد عبده" مفتي الديار المصرية كان قد كتب كثيرا حول إمكانية إبطال التعدد شرعيا. كذلك جعل مشروع القانون "الخلع" مرهونا بموافقة الزوج أو باتفاق الطرفين أي أن المرأة لن تحصل بمقتضى هذا القانون -لو طبق- على حق تطليق نفسها رغم أن الشرع الإسلامي يبيح لها حق الاحتفاظ لنفسها بالعصمة.

وفي كل مواد القانون ورغم الكلمات المنمقة تحتل المرأة مكانة أدنى، بل إن مفردات الخطاب نفسه تعاملها كشيء، وكنموذج واحد لذلك في الفصل الخامس عن "التطليق للغياب والفقدان"

"للزوجة طلب التطليق بسبب غياب زوجها، المعروف موطنه، أو محل إقامته، ولو كان له مال يمكن استيفاء النفقة منه ولا يحكم لها بذلك إلا بعد إنذاره، إما بالإقامة مع زوجته أو نقلها إليه... "(١٠).

لاحظ أنه لا تنتقل هي إليه وإنما يتم نقلها.

وقد فلتت من وزراء العدل العرب فرصة ثمينة لبناء مشروع القانون على ما كان قد وصل إليه المشروع التونسي المتقدم والمنصف والذي قام بدوره على الشريعة كما سبق القول.

هكذا نجد أنفسنا أمام فجوة واسعة من جهة بين قوانين تنصف المرأة وواقع يخذلها، ومن جهة أخرى قوانين تظلم المرأة وواقع يتغير في اتجاه مزيد من قوتها وخبرتها تاركاً هذه القوانين وراءه كشيء بال لكنه يجر إلى الخلف. وتنشأ التوترات والتشنجات العصبية في مجتمعات مأزومة لم تستطع حتى الآن أن تنصف نساءها أو تكفل لهن حقوق المواطنة الكاملة.

وفي الحالتين.. في الخذلان والتغير تنشأ قوى جديدة وإن جنينية مؤكدة أن لا شيء ثابت سوى قانون التغير.

الهـــــوامش

١- من خاتمة وضعها الكاتب الجزائري "محمد حربي" في كتاب أحوال المرأة في الإسلام -منصور فهمي، ترجمة رفيدة مقدادي، منشورات الجمل -كولونيا- ألمانيا ١٩٩٧ ص.١٥٣
٢- المصدر السابق ص ١٥٢.
٣- الإمام ابن عباس في كتاب الإسراء والمعراج.
٤- أحوال النار ومقامات الجسد.. آليات ووظائف إنتاج المتخيل الإرعابي في الإسلام، محمد حيان السمان، مجلة أدب ونقد عدد ١٤٤ أغسطس ١٩٩٧ ص ٢٩.
٥- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن ١٩٩٠ ص ١٤٧ .
٦- المرجع السابق.
٧- حقوق المرأة بين الفقهي والمدني، فريدة النقاش "مجلة اليسار" الشهرية عدد ٧١ أكتوبر ١٩٩٩ ص ٧٤.
٨- النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي، حررته بالإنجليزية أميرة سنبل، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة رقم ١١٩ ص٢٠ من مقدمة المحررة.
٩- مصدر سابق ص ٢١.
١٠- مشروع قانون عربي موحد للأحوال الشخصية، إعداد خبراء مجلس وزراء العدل العرب، نشره اتحاد المحامين العرب د.ت.

مونولوج

دخلت سناء المصري بجرأة إلى الجدل العنيف الدائر حول المرأة في الإسلام، وتكتب كتابا تقول إنه بداية سلسلة عن أوضاع تحتاج لدراسة مستفيضة على رأسها وضع المرأة الذي يحظى بأكبر نصيب من فتاوى الشيوخ الجدد، وفي قلبها وضع المسيحيين.. ثم وضع أشمل يضم هؤلاء وأولئك تقول عنهم الكاتبة إنهم الأقليات والكيفية التي ستعاملهم بها الدولة الدينية إذ ما أنشئت. فكيف بدأت "سناء المصري" معركتها التي خرجت في كتاب صغير هو "خلف الحجاب"؟

كان ذلك في مقر نقابة الأطباء في مصر، حين كسبت الجماعات الدينية انتخابات مجلسها، وحيث دارت مناقشة عاصفة في ندوة عن "الإسلام والعلمانية" تحدث فيها كل من الدكتور فؤاد زكريا والشيخان محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وحاولت د. نوال السعداوي أن تتحدث فلم تتمكن.

لكن "سناء المصري" تمكنت من طرح سؤالها عن وضع المرأة ووضع المسيحيين في المجتمع الذي تدعو إليه الجماعات.. فكانت الفاصلة. وكانت تلك اللحظة كما يقول الدكتور فؤاد زكريا -هي أشد اللحظات حرجا- كادت الندوة إذن أن تنقلب إلى معركة دامية وأخذ الكثيرون يصرخون مطالبين المرأة بالسكوت..

وظلت هذه الندوة لفترة طويلة حديث الأوساط الثقافية والسياسية، ولاحت رغم كل ما شاب تنظيمها وأسلوب إدارتها باعتبارها بداية لحوار حقيقي بين العلمانيين ودعاة الدولة الدينية باعتبارهما قوتين فكريتين وسياسيتين رئيسيتين في البلاد.

ولكن سرعان ما خبا هذا البصيص من النور. وتواصل المونولوج الذي يتحدث كل فيه إلى نفسه. دون أي اعتبار لوجود الطرف الآخر.. ولكن الجماعات الدينية تحظى وحدها ببطولة هذا المونولوج الطويل على الساحة، لا فحسب افتخارا بقوتها المتزايدة؟ ولكن أيضا استنادا إلى مقولة التفويض الإلهي الذي تعطى لنفسها بمقتضاه حق الاجتهاد لها وحدها وتمنعه عمليا عن الآخرين، حتى إذا ما اجتهدوا منطلقين من أرضية فكرية أخرى وموقع اجتماعي آخر فإن الرد الوحيد الجاهز على هؤلاء الآخرين هو تهمة الإلحاد والخروج على الدين الذي تمتلكه الجماعات الدينية وحدها.

وتدخل هذه المسألة الأخيرة في صلب القضية الديموقراطية في الوطن العربي كله والتي لا تهددها فحسب سلسلة القوانين المنافية للحريات وأجهزة الدولة الأمنية العصرية، ولكن تهددها أيضا

-وبنفس الدرجة من الخطورة هذه النزعة الواحدية العميقة، والتي تمارسها الجماعات الدينية فعلا وهي مرتكز كل أعمالها التبشيرية، وهي أيضا جذر كل عنف تلجأ إليه هذه الجماعات التي تريد أن تأتي بكل الآخرين- بالتراضي أو بالقوة إلى أرضها.. ومن هنا يموت كل حوار معها عند بدايته وينسد الطريق.. وتتوالى المونولوجات.

ورغم أن كتاب سناء المصري "خلف الحجاب" هو بمثابة إلقاء للقفاز في وجه الجماعات الدينية، أي أنه دعوة للمبارزة الفكرية. ورغم أن الجماعات تمتلك عددا لا يحصى من المنابر الفكرية والثقافية.. فإنها لم ترد وأبت أن تدخل مجددا في الحوار، أو تجادل المؤلفة في الحجج والوقائع والبراهين التي أتت بها، وكتبتها بعاطفية عالية، وحرارة نابعة من قلب تجرحه كل يوم صنوف العدوان على المرأة وتحقيرها من قبل هذه الجماعات..

ولكي لا نظلم الجماعات الدينية كرائدة "للمنولوج" لابد أن نسجل أن مثل هذا المونولوج قائم أيضا بين الحكومات والشعوب.. فالحكومات تتظاهر أنها داعية حوار بين كل القوى والأفكار ولكنها في الممارسة العملية تتحدث وحدها كأن القوى الأخرى غير موجودة.. أو أنها وجدت لاستكمال الديكور وهو الشيء الذي يساعد على ظهور ممارسات الجماعات الدينية كأنها العمل المنطقي والطبيعي الذي لا يستدعي الكشف أو النقد.

يقع كتاب سناء المصري في ستة فصول: دعوات قديمة تتجدد، المرأة في نظر الجماعات الإسلامية -صورة من قريب، إنزلي إلى سوق العمل لكن بشروط، ملكة على عرش من الأشواك، امرأة ومسيحية وفقيرة، أسواق جديدة للجواري.

ترجع المؤلفة إلى النصوص الأصلية للمفكرين والدعاة المعتمدين لدى الجماعات الإسلامية خاصة الشيخ حسن البنا وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب، ومن التراث القديم تعود لابن تيميه لتأتى بنصوص استشهاداتها من مصادرها الأولية، وذلك مع قائمة طويلة أخرى من المراجع والوثائق العصرية التي اعتبرتها أساسا للصورة الأخرى للمرأة.. وهي الصورة الواقعية حيث تتعلم المرأة وتعمل في كل الميادين بينما تجاهد الجماعات الدينية بكل السبل لطمس ملامحها وإعادتها إلى الأطر القديمة.. ولذا تبقى المسألة في ساحة الفكر والوعي خطيرة وراهنة.

تنبعث الدعوات القديمة التي تجددت على يد الجماعات ارتكازا على محورين.. تعليم المرأة بشروط، وعملها أيضا بشروط، أي أن تتعلم ما يساعدها على أن تكون زوجة وأما صالحة، وتعمل إذا ما دفعتها الحاجة الاقتصادية إلى ذلك وإذا كان أهلها عاجزين عن إعالتها..

ولكن أخطر ما يسجله الفصل الأول هو هذه الحقيقة التي تؤكد تشويه وعي النساء بذاتهن وسقوطهن في الشعور بالدونية وإيمانهن المتزايد بأنهن خلقن من طينة أخرى غير طينة الرجال، وأن المرتبة الدنيا لهن هي شيء طبيعي..

"فالمحجبات أقل إيمانا بحق المرأة في العمل والترقي لأعلى المناصب الممكنة. فالمرأة في نظرهن مكانها البيت، أما العمل فخلق أساسا من أجل الرجل و الموافقات منهن على مبدأ عمل المرأة يحطن

هذه الموافقة بشروط منها أن يكون عملها في مهن معينة بالذات كالطب أو التدريس أو أن تكون المرأة في حالة عوز اقتصادي.." وذلك طبقا لنتائج بحث أجراه المركز القومي للبحوث وتنتج هذه الحالة شبه "العامة للوعي بطبيعة الحال عن الرواج الشديد لصورة المرأة كعورة، وهو مرتكز آخر من مرتكزات الجماعات الدينية فيما يخص هذه القضية أي أن النساء يدخلن.. جماعات إلى أرض الطرف الذي يحاور نفسه.. إلى المونولوج، وإذا ما تطابقت الصورة الذاتية مع مفردات المونولوج حتى وإن اختلفت بعض الرتوش هنا أو هناك .. فإن الضحية تنقاد لجلادها وتخسر قضية تحرير النساء قوامها الرئيسي وهو النساء أنفسهن كقوة ضاربة في عملية التحرير.

"ولأن المرأة المسلمة تحتل مكانة تالية للرجل المسلم، فإن الرجل المسيحي سوف يأتي وضعه بعد المرأة المسلمة، ثم تأتي المرأة المسيحية في نهاية هذا السلم الاجتماعي".

هذا هو الترتيب الذي تستخلصه الكاتبة من النصوص الأصلية ويؤخذ عليها أن هذا الفصل الخطير مكتوب بسرعة وخفة -وهو أسلوب عام في الكتاب على أي حال- وربما اتخذ طابعا دعائيا، لكنه يستمد كل قوته من استناده إلى مظاهر التمييز بين الواقع وأقوال الفقهاء الذين رجعت لهم وتكشف الكاتبة عن سلسلة من التناقضات في أفكار الجماعات خاصة فيما يتعلق بجسد المرأة.

"وهم حينما يطالبونها بإخفاء جسدها العورة ويسبونها بأقذع الشتائم وأبشع الصفات.. يغازلون لديها -في نفس الوقت- المثيرات الحسية ويطالبونها بأن تكون عاهرة للزوج في مواضع أخرى، والمادة التي تدور حول تصورهم هذا من الغزارة والفجاجة بحيث كان يكفي تجميعها ووضعها إلى جوار بعضها البعض لتعطي صورة صارخة عن هؤلاء الذين يدعون الدفاع عن المرأة ويتحدثون باسم الحفاظ عليها..".

إن العودة إلى نصوص الدعاة والفقهاء والمفكرين تعيد للأذهان معلومات قديمة كانت منسية عن نظرة الشباب المتعلم تعليما عصريا للمرأة وتناقض هذه النظرة مع كل معطيات العلم.

خلاصة الأمر لا يستطيع أحد أن يطعن في الكتاب، وربما لهذا السبب جرى تجاهله وأصبح بدوره مونولوجا للجانب الآخر.. أي للفكر الاجتماعي والسياسي التقدمي الذي يضع قضية تحرير المرأة في سياق التحرر الشامل للمجتمع من كل أشكال الاستغلال الخارجي والمحلي، وحيث يدور صراع عنيف وعلى كل المستويات في الوطن العربي ويحتاج الوضوح فيه إلى قوة معنوية للنساء شرطها التخلص من الوعي المشوه الذي تروجه أدبيات الجماعات الدينية على اختلاف منطلقاتها.. وهي تنخرط في المونولوج وتجر إليه نساء لسن قليلات..

الضحية في الفكر

كانت المصادفة وحدها هي التي اختارت هذا التزامن بين انفجار قضية حقوق المرأة السياسية في الكويت بما ثار حولها من جدل واسع في الصحافة والمجتمع ومجلس الأمة وصولا لرفض إقرارها بعد تكتل كل القوى المحافظة ضدها مع تقاعس بعض المؤيدين لحسابات ذاتية، وبين انفجار قضية حرية الفكر والتعبير حين جرى حبس الدكتور "أحمد البغدادي" فعلا بسبب رأي كتبه دون أن يحمل سيفا أو حتى سكينا، وذلك بعد ملاحقة من بعض الذين يعطون لأنفسهم حق التحدث باسم الإسلام واحتكاره، ثم تقديم الكاتبتين "ليلى العثمان" و"عالية شعيب" للمحاكمة متهمتين بالتعبير الحر عن ذاتيتهما. كان التزامن مصادفة، لكنها تلك المصادفة التي يقال إنها خير من ألف ميعاد.

فقضية تحرر المرأة وقضية حرية الفكر والتعبير هما القضيتان الكبيرتان للحداثة العربية كلها منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى يوم الناس هذا وما سوف نحملهما معنا إلى القرن الجديد.

ولا تزال قوى الإسلام السياسي تقاتل على امتداد الساحة العربية لفرض وصايتها على المجتمع العربي في هاتين المسألتين المحوريتين واللتين ستبقيان مسجلتين على جدول أعمال تاريخنا إلى أن ننجح في إقرار مبدأي المساواة والعدل بين البشر وحقهم في التفكير والتعبير والاختلاف، وإلى أن تصبح هذه جميعا مفاهيم وقيما مستقرة وراسخة في الوجدان العام، وفي أوساط النساء والرجال، وأقول النساء والرجال لأن قوة الثقافة المعادية للمرأة والتي تعتبرها كائنا أدنى قد تجذرت حتى في قلوب وعقول قطاعات واسعة جدا من النساء وهو ما أسميه ممارسة القهر الطوعي للنفس.

إن استقرار هذه المفاهيم وترسخها في الوجدان العام ضروري حتى يصل هذا الوجدان إلى تقبل التعدد باعتباره سنة الحياة، والحرية مفتاح ازدهارها، والعدل مقصدها، والمساواة بين البشر هدفها في آخر كل سعي.

كانت قضية تحرر المرأة على أساس من المساواة بينها وبين الرجل والإنصاف والعدل في المجتمع كله شأنها شأن الحريات العامة وفي قلبها حرية الفكر والتعبير والاعتقاد أحد المرتكزات الكبرى لفكر النهضة، من "رفاعة الطهطاوي" "لزينب فواز"، ومن "محمد عبده" "لقاسم أمين" "لنوال السعداوي" "ونصر حامد أبو زيد" في مصر إلى "الطاهر الحداد" و"محمد الطالبي" في تونس.

وأخص مصر وتونس تحديدا لأنهما الدولتان اللتان عرفتا الدستور الحديث في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر تونس ١٨٦١، ومصر ١٨٦٦ ولابد من الإشارة أيضا إلى مفارقة أن الكويت عرفت أول مشروع للدستور سنة ١٩٣٨، وأنها كانت أولى بلدان الخليج التي عرفت الدستور والبرلمان في

ستينات هذا القرن.

صحيح أن دستوري مصر وتونس لم يشيرا من قريب أو بعيد لحقوق المرأة، ولكنهما تأسسا على مبدأ المواطنة والمساواة حيث لا تميز بين الناس على أساس من الجنس أو اللون أو المعتقد ومبدأ المساواة بين المواطنين هو نفسه المبدأ الذي استند إليه المرسوم الأميري في الكويت الذي قضى بمنح المرأة حقوقها السياسية اتساقا مع الدستور.

وإقرار مبدأ المواطنة هو خطوة أولية لطرح قضية المرأة كمواطنة، وهو ما حدث بعد ذلك حين توالت الكتابات التي تدعو لتحرير المرأة من أسر الحريم والتمييز وفتح باب التعليم والعمل أمامها للمشاركة في الحياة العامة كمواطنة ومنتجة.

وكانت أولى اتهامات التكفير التي تصادر على حق التفكير وحريته في العصر الحديث في كل من مصر وتونس موجهة من قبل رجال الدين التقليديين والمحافظين في البلدين لكل من "قاسم أمين" و"الطاهر الحداد" بسبب دعوتهما لإنصاف المرأة التي كانت مرتكز دفاعهما عن الحريات العامة وحرية الفكر والتعبير في صلبها، واعتبرها هؤلاء المحافظون خروجا على صحيح الإسلام كما يرونه هم وطبقا لتأويلاتهم الجامدة.. وقد بلغت هذه الكتابات من الكثرة حدا جعل بعض الباحثين يقومون بتصنيفها وتحليلها ليكتشفوا آليات التأويلات الجامدة والقراءات الحرفية للنصوص المقدسة، وطبيعة القراءة التي لا تتجاوز المعنى إلى المغزى، كما يقول "نصر حامد أبو زيد" أو تلك التي لا تعرف اتجاه السهم واتجاه الحركة في النص القرآني الذي يوجهنا إلى المساواة والتحرير كما يقول "محمد الطالبي".

وكانت ملاحقة "نصر حامد أبو زيد" وصولا إلى استصدار حكم بتطليق زوجته "ابتهال يونس" منه بدعوى ارتداده قد تأسست على عدد من كتاباته حول حق المرأة في المساواة في الإرث طبقا لتأويله هو للنص القرآني الذي تأمل "نصر" وهو المتخصص في الدراسات القرآنية في حركته الداخلية واتجاهها وقال إنه حيث نزل القرآن على قوم لم تكن المرأة بينهم ترث أصلا، بل كانت هي نفسها تورث، ومثل هذه الحركة الداخلية للنص تجعل المساواة في الإرث ممكنة وهو ما كان قد أخذ به المشرع التونسي حين ساوى بين الذكر والأنثى في الإرث استنادا للتأويل واحتكاما لما جاء القرآن من أجله وهو العدل والمساواة والرحمة والإنصاف كما يقول "الطاهر الحداد" الذي اعتبر قبل سبعين عاما أن ما جاء به القرآن مشروط بالزمان والمكان، لكن ما جاء من أجله كوني خالد وشامل أي العدل والمساواة والرحمة والإنصاف، ودعانا إلى التفريق بين ما جاء به القرآن وما جاء من أجله.

كذلك تتشابه هذه القراءة مع الدعوة للقراءة المقاصدية للنص كما يقول "محمد الطالبي"

تداخلت إذن القضيتان حرية المرأة وحرية الفكر في ثقافتنا على امتداد ما يزيد على القرن ولا تزالان موضوعين للجدل المتواصل على امتداد الساحة العربية من الجزائر إلى مصر والكويت.

ففي الجزائر كانت المرأة مثلها مثل المفكرين الديموقراطيين ضحية العنف الوحشي للجماعة الإسلامية المسلحة التي رأت في الديموقراطية معادلا للإلحاد وفي حين قتلت هذه الجماعة النساء لانهن خرجن سافرات ومثلت بجثثهن بعد فشل محاولات فرض الحجاب والنقاب عليهن، قتلت المفكرين الأحرار الذين دعوا للديموقراطية وحرية الرأي والتعبير والإبداع وحرية المرأة فقد تداخلت

القضيتان وأصبحت كل منهما وجها للآخر.

وقامت كل من الجماعة الإسلامية المسلحة بل وحتى جبهة الإنقاذ الإسلامية التي نبذت العمل المسلح وأعمال العنف والقتل كافة في مرحلة لاحقة قامتا باختزال الشرف الديني بل والشرف الوطني ذاته في جسد المرأة كفتنة وعورة لابد من إخفائها ومراقبتها مراقبة صارمة وصولا إلى القتل إذا ما عن للمرأة أن تفلت من المراقبة وتخرج من الخباء إلى السفور وإلى ممارسة الحرية وتحمل مسئوليتها.

وفي مصر وبعد أن نجحت الجماعات الدينية في ملاحقة "نصر حامد أبو زيد" إلى أن خرج من البلاد شبه منفي عنها قامت قائمة الشيوخ الذين ادعوا العصمة لأنفسهم ضد التعديلات الجزئية بالغة الهزال في قوانين الأحوال الشخصية والتي لم ترض طموحات الحركة النسائية الجديدة في مصر وقد أدخلها المشرع لتسهيل إجراءات التقاضي في الأحوال الشخصية، التي كانت تستغرق من عمر المرأة والأسرة سنوات وسنوات تتعرض فيها أسر للدمار ونساء للضياع، ورغم موافقة شيخ الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية بأغلبية كبيرة على هذه التعديلات الجزئية، وهو ما كان ينبغي أن يضعف حجة المعارضين لها باسم الحفاظ على الشريعة، فقد قامت الدنيا ولم تقعد بدعوى أن التعديلات تتناقض مع الشريعة ولكن النزعة الأبوية الاستبدادية والثقافة الذكورية المهيمنة هي التي شرعت كل سيوفها بعنف غير مسبوق في إهدارها لمبدئي المساواة والعدل وأصبحت فكرة الاحتكام للقاضي في حالة سفر الزوجة بدلا من قرار الزوج المنفرد تخريبا للبيوت وتهديما للأسر وإهدارا لمبدأ القوامة رغم أن الاحتكام للقاضي هو نفسه غير دستوري لأن الدستور يساوي بين المصريين وتحمي الاتفاقيات الدولية التي وقعت عليها الحكومة المصرية حق التنقل باعتباره أحد الحقوق المدنية الأساسية للإنسان رجلا أو امرأة.

وفي الكويت رفض مجلس الأمة منح المرأة حقوقها السياسية التي يضمنها الدستور بسبب النفوذ المحافظ الإسلامي السياسي في نفس الوقت الذي جرت فيه ملاحقة الكتاب وبينهما الكاتبتان "ليلى العثمان" و"عالية شعيب"

ولأن التاريخ لا يشطب من جدول أعماله أبدا قضايا لم يتم حسمها بصورة نهائية وشاملة، فقد بقيت قضيتا تحرر المرأة على أساس من العدالة والمساواة وتحرر الفكر على أساس من الاعتراف المتبادل بحق الاختلاف والحرية الكاملة للفكر والتعبير معلقتين وغير محسومتين لنحملهما معنا إلى القرن الجديد وسوف يظل أمر دخولنا الحقيقي إلى العصر الحديث -ناهيك عما بعد الحديث- مشكوكا فيه، رغم أننا نستخدم الطيارة والهاتف المحمول ونتعامل مع شبكات الإنترنت.

والمفكرون والسياسيون الديموقراطيون من الرجال والنساء مدعوون جميعا لخوض هاتين المعركتين مجددا وبكل قوة وشجاعة وفي كل الساحات: في البرلمانات والجامعات ومراكز البحث والأحزاب والنقابات والجمعيات.

صحيح أن الصراع بين القديم والجديد لن تحسمه الأفكار وحدها، بل يضاف إليها مستوى التطور الاجتماعي والتقدم الإنتاجي، لكن رواج الأفكار التحررية بكل السبل هو أساس لا غنى عنه لنا نحن العرب والمسلمين حتى نخطو للأمام ولا نخرج من التاريخ.

القمع في الثقافة

"إن المرء لا يولد امرأة وإنما يصبح امرأة".

هكذا قالت "سيمون دي بوفوار" في كتابها التأسيسي "الجنس الثاني" قبل خمسين عاما. ولا يزال هذا الاستخلاص البليغ صحيحا حتى يومنا هذا، لا في بلادنا فحسب حيث لا تزال كل مؤسسات المجتمع تتكاتف لإعادة إنتاج صورة المرأة ككائن لم تكتمل إنسانيته لأنه ليس رجلا، وإنما يحدث ذلك بدرجات متفاوتة في كل أنحاء العالم.

يبقى الاستخلاص صحيحا بالرغم من كل ما شهدته الإنسانية من تقدم في اتجاه تحرر المرأة من أسر الواقع ومن إطار الصور الثابتة، وبالرغم أيضا من الكفاح البطولي للنساء ابتغاء الانعتاق من حصار الشرط النسائي لحركتهن وطاقاتهن، فبقيت أشكال التمييز قائمة ضدهن بهذه الدرجة أو تلك بالرغم من تفاؤل منظمة اليونسكو التي قالت في تقرير لها عن مسيرة النساء لانتزاع حقوقهن في قرن "بالتدريج استطاعت النساء تحطيم النظام القديم الذي كان قد قرر مصيرهن غير العادل..".

إن أعمق تغيير في الثقافة الإنسانية هو ذلك الذي حدث بين الطبقات ثم بين الرجال والنساء منذ خرج الإنسان من حالة التوحش ليقطع طريقا طويلا حتى يستوي إنسانا ويصنع الثقافة والحضارة، ولا يزال هذا التغيير يجري ولم يصل بعد إلى ذروة اكتمال عادل ينبئ بولوج النوع الإنساني لمرحلة جديدة أساسها العدالة والمساواة و الحرية، رغم الاختلاف بين النساء والرجال، لأن هذا الاختلاف لا ينفي المساواة التي تنشدها إنسانية المرأة ويؤكدها العلم الاجتماعي ولا يجوز أن ينتقص أحد منها.

وقد سجلت مؤتمرات الأمم المتحدة العالمية والخاصة بالمرأة بدءا من عام ١٩٧٥ ظواهر متناقضة، فبينما كانت أوضاع النساء تتجه للتحسن في بعض الجوانب كانت تتدهور في جوانب أخرى، بل إن مؤتمر بكين+ ٥ سنة ٢٠٠٠ سجل تراجعا مطردا واختلفت الدول فيما بينها على أربعين فقرة من مجموع مائة وأربعة وثلاثين هي مجموع فقرات الوثيقة الختامية بما يعني أن حقوق المرأة لا تزال موضع نزاع.

ورصدت المؤتمرات المحلية والوطنية والقومية بدورها مثل هذا التراجع، ورأت أن أوضاع المرأة ومكانتها لا تزال متخلفة بدرجات متفاوتة، وأن هذه الأوضاع تنعكس بصورة واضحة في الثقافة حيث لا يزال المجتمع في غالبيته، ولا يزال رجاله بشكل خاص، يرون في المرأة كائنا آخر ليس مختلفا

فحسب ولكنه أدنى عقليا وروحيا وجسديا، ولذلك فإن قدراته هي موضع شك وأهليته ليست مفروغا منها. بل ولا تزال غالبية من النساء يستسلمن لوضعهن هذا باعتباره الشيء الطبيعي، وذلك بعد أن تقبلن وتمثلن الصور التي رسمها المجتمع لهن والمكانة التي وضعهن فيها، بل وأخذن يشاركن في إعادة إنتاج صور الذات في الأبناء والبنات. فالبنت أقل من الولد الذي هو موضع فخر الأم وفخر الأسرة والمجتمع به، وتحفل ثقافتنا الشعبية بالأمثال التي تحابي أم البنين وتحط من شأن أم البنات أو على الأكثر تواسيها كما هو معروف.

وإذا كان وضع المرأة في القانون قد تقدم نسبيا، رغم أن القانون ليس دائما تعبيرا صحيحا عن الواقع، فلا تزال هناك قيود صارمة على حق المرأة في منح جنسيتها لأبنائها من زواج أجنبي، ولا يزال وضعها في قانون الأحوال الشخصية والعقوبات وضعا متدنيا، ولا تزال تعاني من قوانين التأمينات والمعاشات كمواطن غير كامل، ولا تزال تشغل المقاعد الخلفية في السياسة. رغم أن القانون منحها كل الحقوق السياسية، فإنه لا يشترط في أثناء العملية الانتخابية أن تقدم المرأة بطاقتها الشخصية، ولا أي إثبات آخر لشخصيتها وهو ما يعني أنها ليست بعد ذاتا كاملة ويكفي أن تبقى منسوبة لرجل، أما عن النشاط الاقتصادي فإن حجم النساء في عملية الإنتاج منظورا كان أو غير منظور أصبح ممكن حسابه اقتصاديا ولا تزال هناك معركة تنتظرنا لكي يدخل هذا الإنتاج في الحسابات الاقتصادية القومية لإنصاف المرأة وتقدير جهدها الفعلي.

إن الأوضاع القانونية والاقتصادية والسياسية يمكن قياسها بسهولة لكن يظل الوضع الثقافي الذي يتعلق أساسا بالوعي هو الأصعب والأكثر مراوغة، بسبب هذا التعدد الهائل في الأفكار ونقائضها، وفي القيم واختلافاتها من بيئة لبيئة ومن فئة اجتماعية لأخرى، والتنوع في أشكال وتجليات الوعي بين الواقعي والمشوه، وبين التقليدي والحديث.

ولأن الوعي هو ابن الواقع، والإنسان بعامة هو ناتج واقعه الاقتصادي- الاجتماعي الثقافي يستطيع أن يسهم بوعيه وفعاليته في تغيير هذا الواقع، فإنه لن يكون بوسعنا أن نفحص صور المرأة *التي صنعتها الثقافة والوعي الذي تقبل هذه الصور أو انتقدها* دون أن نلقي نظرة سريعة على الإمكانية المتوفرة في المجتمع المصري لتمكين المرأة، أي ملايين النساء الفقيرات والكادحات من بنات الطبقات الشعبية وليس الطبقات الغنية أو الوسطى فحسب بدءا من تحقيق الاستقلال الاقتصادي الذي هو القاعدة الأولية للتحرر الإنساني عامة، أي لتحرر الدول والفئات والأفراد.

يقول إيهاب علوي رئيس الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء -في جريدة الأهرام بتاريخ ٢٠٠٠/١٠/٨ *"إن نسبة البطالة للمرأة ترتفع إلى نحو أربعة أضعاف النسبة بين الرجال فهي تصل إلى ٢٠٪ للمرأة في حين تنخفض إلى ٥٪ بين الرجال، وذلك نظرا لتفضيل فرص العمل الجديدة للرجال"*.. ويضيف:

"وقد يرجع ذلك إلى ارتفاع نسبة الأمية بين النساء وانخفاض نسبة الحاصلات على شهادات علمية بالنسبة للرجال. هذا علاوة على الاتجاه الحديث بين الشركات ورجال الأعمال في تفضيلهم

لعمل الرجل على المرأة، ومعظم المنشآت تشترط عند الإعلان لشغل الوظائف الخاصة أن يكون المتقدم من الرجال.."

تنتزع البطالة إذن سلاح الاستقلال الاقتصادي من ملايين النساء وتكسر نفوسهن وطموحهن للارتقاء في الحياة وإبداع وجودهن الذاتي في العمل وتتركهن فريسة للإحباط وأحيانا لمشاريع الزواج المبكر أو غير المتكافئ بسبب مخاوف الأسرة، فضلا عن استبعادهن من ميادين العمل المنظم للدفاع الجماعي عن حقوقهن لأنهن دون موقع عمل قد تتاح لهن الفرصة فيه لتلقي الوعي الجديد والانخراط في التنظيم النقابي، وحين يبقين في البيت كطاقات معطلة، تتكرس بالتدريج الوظائف التقليدية للمرأة في رعاية البيت والأسرة باعتبارها الوظائف الأساسية التي تتلاءم وطبيعة المرأة، كما تقول منظومة الفكر التقليدي الذي ليس نادرا ما يكتسب نوعا من قداسة بحكم ارتباطه بالفكر الديني التقليدي أو استخدامه للمرجعية الدينية المكرسة لتأكيد هذه الوضعية للمرأة كوضعية طبيعية.

والمرأة التي ترسخ في ذهنها وفي عقلها اللاواعي فكرة وتصور أنها ما خلقت في هذه الحياة إلا لتكون شهوة للرجال فإن لها كل العذر حينما تبذل كل جهد لإبراز جانب الأنثى فقط في شخصيتها وتوجه الأنظار إليه..

ويضيف الكاتب:

"ومن سخرية الأحوال أن المجتمع الذي يدفع المرأة لتتخذ ذلك الوضع وتلك الشخصية يأتي مرة أخرى ويتخذ من تلك الوضعية حجة ودليلا لفرض أنماط جديدة من الأفكار والتصورات والأحكام حيال المرأة.."

وبوسعنا أن نلاحظ أيضا كيف أن المجتمع بعامة ينفر نفورا واسعا من أشكال الجرائم الجديدة عليه والناتجة غالبا عن عبادة المال وهوس التملك مثل قتل الأب أو قتل الأم أو الأخ أو التفنن في تشويه الجثث أو اغتصاب الأطفال وقتلهم، ومع ذلك يعمل هذا المجتمع نفسه بدرجة من التسامح أو على الأقل غض الطرف عن جرائم الشرف، تلك الجرائم التي يقوم فيها ذكور من الأسرة بقتل امرأة لمجرد الشك في سلوكها أو لأن علامات الحمل بانت عليها، والمفترض أنها عذراء، وأحيانا ما تتم جريمة القتل هذه بتواطؤ مع نساء من الأسرة يستدرجن الضحية أو يخبرن عن علاقاتها التي تثير الشكوك، ويسهمن في الترتيب للجريمة التي غالبا ما يسكت عنها المجتمع المحلي ولتختبئ بعد ذلك عميقا في لا وعيه الذي يزيح التساؤلات الشائكة حول الجنس حرامه وحلاله. والشيء المؤكد أن المجتمع الأشمل مازال ينظر إلى جريمة قتل المرأة من أجل الشرف باعتبارها -على الأقل- جريمة مختلفة لأن موضوعها هو جسد المرأة المحاط بالشكوك والغموض والمخاوف والمعاني المتضاربة.

وكانت بعض أهم الروايات الكلاسيكية والأفلام من "البوسطجي" "ليحيى حقي" إلى "الطوق والأسطورة" "ليحيى الطاهر عبد الله" وصولا إلى "عرق البلح" "لرضوان الكاشف" تستلهم هذه الحكاية الكبرى، حكاية قتل العذراء التي حبلت، وإخفاء الجسد الذي يسبب العار للقبيلة ليبقى صوت القتيلة مفجرا لأصوات احتجاج أخرى ينصت لها الأدب الجديد بعناية، ويكون هذا القتل الواقعي الدامي

اقترابا لا واعيا من صورة السيدة العذراء التي حبلت بالمسيح عيسى عليه السلام دون دنس، وسعيا من قبل الجماعة للصعود إلى صورة مريم المطهرة من أدران الجسد ومن الخطايا.

استبداد الأساطير

ورغم أن العلم قد أثبت منذ زمن بعيد أن الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة لا ترتب أي فروق ذهنية أو عقلية، وهي ليست ولا يجوز أن تكون أداة لطمس إمكانات المرأة وقدراتها فقد بقيت الأساطير القديمة حية لا فحسب حول طبيعة المرأة وإنما -وهو الأهم- حول ارتباط جسدها بالخطيئة، فهو جسد نجس وهي كجنس مسئولة عن إخراج آدم من الجنة لأنها أغوته بأكل التفاحة المحرمة، وفتحت له أبواب الجحيم، وتأسيسا على هذه الحكايات التي نسجتها البشرية في ليلها الطويل قبل أن يبدأ التاريخ تراكمت حكايات شر المرأة وقدرتها على الإيذاء، بل وعرف الأدب العالمي حكاية الموت عن طريق المرأة، وهلاك الذكر بالأنثى.

الشراب القديم

خصص الصحفي "صلاح منتصر" عموده اليومي في جريدة الأهرام قبل سنوات للدعوة لإعادة المرأة إلى البيت حماية للأسرة، وأصبح هذا الموضوع مطروحا لجدل واسع في أجهزة الإعلام في تناقض مع حقيقة عمل المرأة بل ونجاحها في كل المجالات التي دخلتها باستثناء تلك الممنوعة عليها مثل العسكرية والقضاء ورئاسة الدولة.

ومن أجل تقوية الحجج التي تدعو لعودة المرأة إلى البيت يجرى الاستنجاد بطبيعة المرأة من جهة، وبمهمتها الأساسية من جهة أخرى في تربية الأجيال القادمة تربية سليمة وحماية هذه الأجيال من أشكال الابتذال والثقافات الوافدة ومخاطر الإدمان والانحراف وكأن هذه المهمات كلها ليست مهمات اجتماعية متكاملة لابد أن تنهض بها كل المؤسسات الإعلامية والتربوية والثقافية مجتمعة، لأن الأسرة مهما كانت قوتها وتماسكها فهي ليست إلا مؤسسة واحدة يتراجع نفوذها أمام قوة المؤسسات الأخرى التي تسهم في عملية التنشئة الاجتماعية.

وكانت مثل هذه المناقشات حول حق المرأة في العمل والتعليم قد أثيرت منذ نهاية القرن قبل الماضي مع كتاب "قاسم أمين" "تحرير المرأة" الذي دعا إلى قصر حق المرأة في التعليم على المرحلة الابتدائية ثم عاد وأطلقه، وبدا أنها قد حسمت في مجرى التطور الواقعي بعد أن دخلت المرأة العمل والتعليم بقوة.

ولكننا نعود لتناول الشراب القديم نفسه في كؤوس جديدة، ويجري طرح حق المرأة في العمل مجددا لا فحسب من قبل بعض جماعات الإسلام السياسي وإنما من قبل التيارات الليبرالية، فالإسلام السياسي متسق مع نفسه ومع تصوراته الفكرية والدينية عن تقسيم الأدوار، لكن الليبراليين يتناقضون مع مبادئهم الفلسفية والسياسية التي يقع تحرير المرأة في القلب منها، ويلتقي الطرفان في

حقيقة الأمر حول صيغة لحل الأزمة الاجتماعية على حساب المرأة العاملة، فتشتغل على الطرفين كل الماكينات القديمة حول طبيعة المرأة وأدوارها والتي تبيح للمجتمع أن يلقى عليها عبء البطالة وتتلقاه وهي راضية بحكم أن هذا هو وضعها الطبيعي حتى لا تحدث توترات كبرى.. لأن المرأة العاطلة لا تثير نفس القلق الاجتماعي الذي يثيره الرجل العاطل فما بالنا أيضا إذا كانت آلة الدعاية الضخمة تواصل بلا انقطاع التأكيد على أن المكان الأفضل لها هو البيت حيث مملكتها وميدان نفوذها.

لكن نساء متزايدات يعملن لأنهن تعلمن ولأنهن يتطلعن بعد التعليم إلى الاستقلال الاقتصادي والزواج المتكافئ والأسرة التي تستطيع أن تلبي احتياجات كل أفرادها ورغبتهم في مستوى عيش كريم وتنهض على المودة والرحمة التي يدعو إليها الإسلام أي على التكافؤ بين طرفيها. لكنهن يذهبن إلى العمل مكبلات بالصور النمطية وبالمديح العالي للمرأة المتربعة على عرش مملكة البيت، وللأم التي تحتضن أطفالها وتحميهم -وحدها- من كل شرور العالم بدلا من أن تلقى بهم إلى دور الحضانة حيث مربيات أخريات لا يعرفن مباهج الأمومة، ولو عرفنها فإن طاقاتهن تكون مستنفدة مع الأطفال من دمهن ورحمهن فلا يبقى منها للأطفال الغرباء شيء.

وتتعذب الأمهات العاملات أيما عذاب، لا فحسب لأنهن مشبعات -شأن المجتمع كله- بصورة المرأة الأم التي ترعى الأطفال في بيتها، ولكن أيضا لأن الأزواج يتشبثون بدورهم بالامتيازات التاريخية التي منحتها لهم الثقافة والمجتمع ولا يجدون أي غضاضة في ثقل الأعباء المزدوجة والثلاثية التي تقع على النساء حين يتحولن أيضا إلى مدرسات دون مساعدة حقيقية من الأزواج وهي أوضاع لابد أن تتسبب في تدمير الأسرة.

وهكذا تنقسم المرأة على ذاتها ويصبح وعيها بها متوترا، وتتأرجح بين النماذج المصاغة سلفا والتي يفضلها المجتمع وبين تطلعاتها للتحقق والمشاركة في الإبداع على كل المستويات سواء في التنمية أو في العمل المهني والعام أو حتى في علاقتها بأطفالها، بين نموذج ربة البيت الملكة المرتاحة، ونموذج المرأة العاملة المتحققة المتطورة التي تشارك في الحياة العامة وتخترق مجالاتها كافة غير هيابة.

وبطبيعة الحال فإن المرأة العاملة في الحقل والمصنع وتلك التي تقدم الخدمات في بيوت القادرين، أو التي تقوم بالأعمال الهامشية وهن بالملايين لا تملك ترف الاختيار بين بدائل، فهي امرأة عاملة ولا تستطيع أن تكف عن العمل وإلا ماتت جوعا وعليها أن ترتب أمور أطفالها حتى وهي تعمل وتظل تعمل وتعمل، إن مثل هذه المرأة في الطبقات الشعبية منفية من الحسابات ولا يدخل وضعها في تكوين التصورات العامة ولا تستشار أو يؤخذ رأيها رغم الجهود الهائلة التي تبذلها وإسهامها الذي لم يقدر بشكل صحيح حتى الآن في الإنتاج الفعلي الذي يكون ثروة البلاد.

وترتبط هذه الوضعية ارتباطا وثيقا بخطابات النهضة سواء في مرحلتها الأولى في نهاية القرن التاسع عشر أو في مرحلتها الثانية التي لا تزال متواصلة.

خطابات النهضة

دعا "قاسم أمين" في نهاية القرن قبل الماضي وبداية القرن الماضي إلى تحرير المرأة منتقدا النظام الأبوي وذلك دون أن يمس الجوهر الطبقي لهذا النظام، كذلك تعامل مفكرو النهضة الأوائل نساء ورجالا مع مسألة التمييز ضد المرأة وتردي أوضاعها ومكانتها من منظور هيمنة الرجال على المجتمعات العربية ولم يلتفتوا إلى هيمنة الاستغلال الاجتماعي كأساس متين للأبوية التي هي عرض من أعراضه وتعاملوا مع الجذور الثقافية للتمييز دون عمقه الاجتماعي لأن الخطاب كان موجها بالأساس إلى نساء الطبقات الوسطى والعليا.. وكتابات "قاسم أمين" مليئة بالنصائح للسيدات حتى ينظمن الإشراف على الخدم ويجدن مصاحبة الأزواج في رحلاتهم إلى أوروبا لقضاء الصيف، واقترب فقط بشكل هامشي من أوضاع نساء الطبقات الشعبية، كذلك كان "رفاعة الطهطاوي" يتحدث عن الجواري في عصره دون أي نقد.

وحين دار الجدل في بداية القرن العشرين حول الحجاب كان يتركز على شكل الحجاب الذي ميز الطبقات الوسطى والعليا والذي لم ترتده سوى ١٠٪ من النساء المصريات حتى بداية القرن العشرين:

وهي إحصائية أوردتها الباحثتان نادية رفعت وفيفيان فؤاد في ورقة بحثية عنوانها "المرأة في الخطاب الديني المعاصر الإسلامي والمسيحي قراءة مقارنة أولية" مقدمة إلى مؤتمر مائة عام من تحرير المرأة الذي نظمه المجلس الأعلى للثقافة في ذكرى مرور مائة عام على كتاب قاسم أمين تحرير المرأة أكتوبر ١٩٩٩".

ويرى الباحث الفلسطيني وعالم الاجتماع المعاصر "هشام شرابي" وهو واحد من أشد المدافعين عن تحرر المرأة العربية قوة وحماسة إن الهدف العربي ليس فقط التحرر من النير الإسرائيلي "بل أيضا من النظام الأبوي في فلسطين وفي البلدان العربية كافة، وإقامة مجتمع ديموقراطي حديث تتساوى فيه المرأة بالرجل في كل الحقوق والواجبات.." "جريدة الحياة اللندنية ٢٠٠٠/١٢/١٢".

ولابد أن نطرح هنا السؤال: مع أي رجل تتساوى المرأة مع عامل التراحيل أم رئيس الوزراء؟

لقد انعزلت حركة الإصلاح مرتين، مرة حين فصلت بين الأبوي والطبقي وتعاملت مع الظاهرة الثقافية وكأنها بلا قاعدة اجتماعية متينة، ومرة أخرى لأنها تمحورت فكريا واستراتيجيا وبرامجيا حول الطبقات العليا والوسطى: طرائق حياتها وتطلعاتها مستبعدة القاعدة الواسعة من النساء الكادحات اللاتي لم يمسس خطاب الإصلاح أي وتر لديهن ولم يحرك مواجعهن الأساسية، بل واستبعدهن لأنهن جاهلات أميات غارقات في الخرافة واختزال الخطاب، المساواة في شكلها القانوني دون أن تقترن بالعدالة فكان العجز عن الوصول إلى ملايين النساء اللاتي يتمتعن بديناميكية وافرة رغم بؤس أوضاعهن ويتوفرن عليها من التفاعل اليومي مع واقع الحياة والعمل في أماكن وتجمعات يستحيل على نساء الطبقة الوسطى أو العليا ولوجها، فضلا عن أنهن يشكلن القاعدة العريضة التي لا غنى عنها لأي نهضة نسائية تتطلع إلى مد جذورها في أوساط ملايين النساء حتى لا تنطفئ جذوتها أبدا.

ولربما أمكن حدوث ذلك لو أن أهداف واستراتيجيات وبرامج النهضويين نظرت إلى نساء الطبقات الشعبية كقوة جماهيرية فاعلة وليست مجرد قوة بائسة تستحق الشفقة وفعل الخير.

والواقع أن هذا المنحي لم يكن متعلقا بالخطاب وحده وإنما حتى بتوجهات عملية للحركة النسائية المصرية في بداية القرن ومنتصفه لم تتعامل لا "هدى شعراوي" في الاتحاد النسائي المصري، ولا درية شفيق في جمعية بنت النيل مع هذه الطبقات بجدية بل بقيت النساء الشعبيات وقودا للمظاهرات في ثورة ١٩١٩ التي قادتها نساء الأرستقراطية وسقطت نساء الشعب شهيدات وقد أبدين جرأة وروحا مقاومة مثابرة ومبادرة في كل أعمال الثورة حين أسهمن في قطع خطوط المواصلات وإخفاء الثوار وتوزيع المنشورات ومواجهة جنود الاحتلال بشجاعة، وحين نظمت "درية شفيق" الإضراب عن الطعام في نقابة الصحفيين سنة ١٩٥٤ انضمت للمثقفات امرأة من أبناء الشعب من الإسكندرية كان اسمها "أم جلال"، ولم تقدم لنا أي وثيقة اسمها الشخصي لكن هذا المنحي الذي اتسم بالمبادرة من قبل المرأة البسيطة لم يجد من يطوره ويمد جذوره إلى الأعمق، حتى تضرب الشجرة في الأرض فلا يمكن اقتلاعها. وتلك هي المعضلة الكبرى للحركة النسائية الجديدة أيضا.

لم يكن هذا هو وجه القصور الوحيد في خطابات النهضة التي تخص المرأة، وإنما كان هناك وجه آخر تكشف في المرحلة الأولى وبان كلية في المرحلة الثانية ألا وهو "الوقوع في جب تبرير التقاليد بمبررات شرعية تغطي تشوهاتها الذكورية، وتأخذ التقاليد عادة اسما تتجمل به هو التراث الذي أصبح هاجسا ملحا منذ الهزيمة الكبرى، ومع نمو تيار الإسلام السياسي صار التراث شريعة، وتوحدت الشريعة بالدين ذاته.." كما يقول "نصر حامد أبو زيد" في دراسته عن "قضية المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة التقاليد" (مجلة ألف العدد التاسع عشر عن الجنوسة والمعرفة- الجامعة الأمريكية- القاهرة ١٩٩٩).

ونصر هو واحد من أجرأ الباحثين المعاصرين في علوم القرآن والمؤسسين لخطاب تحرري جديد حول قضية المرأة ينهض على مفهومي العدالة والمساواة، ويسد -على أساس موضوعي علمي- الفجوات القائمة بين هذين المفهومين وبين النصوص المقدسة وليس الشريعة التي -بسبب التباساتها وغموضها وقداستها غير المبررة لأنها اجتهادات قضاة وفقهاء لا نصوص دينية- عطلت من تطور خطابات النهضة.

ويواصل "نصر": الذي حدث في النصف الثاني من القرن العشرين أن الاعتقاد بوجود شريعة بمعنى القوانين والتشريعات المعروفة في المجتمعات الحديثة، بل ومساوية لها من حيث الندية وأرقى منها من حيث الكفاءة، أفضى إلى خلق حالة من اضطراب المفاهيم، تداخلت مع عاطفة الإيمان الديني، فصارت الفكرة عقيدة دينية وصارت الشريعة بهذا الفهم هي الوجه الآخر للعقيدة، ولا يكتمل الإسلام إلا بهما معا. من هنا صار تطبيق الشريعة مطلبا ملحا، إذ بدونه تفقد المجتمعات المسلمة صفة "الإسلامية" وتصبح مجتمعات جاهلية..".

وبعد أن تم تفريغ الإرث الحضاري العربي الإسلامي من عناصره الإيجابية وطمس وجهه الحر

التقدمي وإطفاء جذوة عقله الناقد المتسائل والضروري لبناء مركب جديد والخروج من أسر العالم القديم، ازدادت هذه العملية تسارعا في ظل الوفرة النفطية التي كانت من نصيب البلاد المحافظة خاصة تلك التي تسيطر على الرموز الدينية الرئيسية مثل المملكة العربية السعودية.

والتزم مفكرو النهضة في الغالب الأعم -وباستثناء أفراد قلائل- بخطاب الشريعة إن على أسس مستنيرة تنصف المرأة ولكن دون مناقشة حرة كاملة من منظور معرفي خالص "كان ضروريا لإحداث النقلة الأساسية في التكوين العقلي والذهني عامة. كما يطالب العلمانيون ودعاة المجتمع المدني الذين تعرضوا لعمليات ابتزاز واسعة النطاق من قبل التيارات السلفية وقوى الإسلام السياسي حين حشرهم هؤلاء في خانة الملحدين وطابقوا بين العلمانية والإلحاد دون وجه حق، وتعرضت قضية تحرير المرأة بسبب هذا الإجحاف لضربات إضافية، وأصبح العلمانيون ودعاة تحرير المرأة موصومين بخيانة التراث والاغتراب لأنهم وجدوا في الثقافة الغربية مثلهم العليا وهي الثقافة التي تدعو -من وجهة نظر مفكري الإسلام السياسي- لتحلل النساء والخروج على كل القيم حتى أن كاتبة إسلامية مستنيرة هي "صافيناز كاظم" ترى "إن قاسم أمين هو أول من خلط بين تحرير المرأة وحصولها على حقوقها وبين ضرورة انتزاعها من أرضيتها الإسلامية.." الحياة اللندنية ٨/٤/٢٠٠٠.

وهكذا قادنا الفكر الوضعي وهو الفكر الشائع جدا في حياتنا العامة والذي يرى سطح الأمور -لا عمقها وحركتها الدائمة، ويرى أيضا أنه ليس بوسع الإنسان مهما تملك العلم والمعرفة والمنهج النفاذ بها إلى جوهر الأشياء والسعي لتغييرها، وأقصى ما يمكن أن تصل إليه هو وصف الروابط الخارجية بين الظواهر والكشف عن التشابه المرئي بينها دون علاقاتها وحركتها الداخلية وجدلها وتأثيرها في بعضها البعض، أي دون الوقوف على القوانين الكامنة وراء تغيرها وتطورها وخروجها من حالة لحالة أخرى موضوعيا. والوضعيون يردون علم الاجتماع إلى وصف الحالات والتجارب والوقائع الفردية دون أسباب التناقضات الواقعية والصراع الاجتماعي في ظل الرأسمالية والملكية الفردية لوسائل الإنتاج، ولكل نشاط إنساني وجهة عملية ضيقة براجماتية تحسب النافع وغير النافع آنيا ومصلحيا وذاتيا بصورة خالصة.

وقد أدى انتشار الوضعية جنبا إلى جنب غربة العلم في حياتنا -رغم وجود مظاهر جزئية له- إلى ارتباك شديد في أوساط الإسلاميين المستنيرين والذين هم أيضا أسرى النظرة الوضعية اللاعلمية إلى تفسير علاقات التفاعل بين الحضارة الرأسمالية -التي يسمونها غربية مع أنها تجتاح كل بلدان العالم- والحضارة العربية الإسلامية في مستوى واحد من مستوياتها وهو علاقة المستعمِر (بكسر الميم) بالمستعمَر (بفتح الميم)، وبقوا أسرى لهذا المستوى وحده فغابت عنهم حقيقة التفاعلات الكبرى التي أحدثها نمو الرأسمالية على الصعيد العالمي وارتباط ذلك بالحداثة وبتحرير الفرد والعقل الإنساني من خرافات العالم القديم مع بزوغ العلم وتطوره الهائل.

ازدواجية المثقف

أفضت عوامل كثيرة لحرمان قضية تحرير المرأة من حليف رئيسي لها هو جماعة المثقفين كجماعة، وإن لم تعدم مساندة أفراد قلائل استطاعوا أن يتجاوزوا بجهد بالغ الحالة الشائعة في مصر والوطن العربي وسمتها ازدواجية المثقف وبخاصة المثقف التقدمي وتناقضاته، صحيح أن هذا المثقف هو ابن المجتمع الذي يصطرع فيه التقليدي والحديث، الوعي الزائف والوعي النقدي لكنه بحكم تكوينه الذي يتيح له الوقوف على مسافة نقدية من حال المجتمع ككل لابد أن يكون أكثر تقدما إلا إنه في نظرته للمرأة وعلاقته بها غالبا ما يسفر عن وجه الاستبداد الأبوي ويكون أكثر ما يجرحه ويثير أعصابه أن تضعه مناقشة ما أو موقف ما أمام العقد الذهنية التي لم تحل حيث تتجلى ازدواجية موقفه من المرأة بوضوح، لا لشيء إلا لأن موقفه هذا من المرأة هو الاختبار الأعمق والأكثر صوابا لدعاوى التقدم التي يطلقها، ولحقيقة أن المجتمع المتخلف الذي يعيش فيه قد بقى حيا في داخله بتقاليده وعاداته وتصوراته عن المرأة ونظرته لها التي هي مزيج من الخوف والاستخفاف والتصورات الجنسية المشوشة التي تختزل الجنس في الغريزة وتجعل منه صراعا بين قوة الرجل وضعف المرأة.

إنه الخوف من قوة المرأة، ذلك الخوف الموروث من أزمنة غابرة حين عجز الرجل عن تفسير خصوبتها وقدرتها على تجديد الحياة، وارتباط هذه الخصوبة بالدم الشهري الذي بلورت الثقافة نتيجة لهذا الخوف فكرة نجاسته كتميمة لتهدئة المخاوف.

أما الاستخفاف فهو بدوره آلية لطمأنة النفس، إن ذلك الكائن الآخر المختلف والمثير للمخاوف والمطالب الآن بحقوقه. والتي ترى مناضلات باسمه أن هذه الحقوق التي لابد من أن تتوفر للمرأة فلا ينبغي أن تتساوى فحسب مع حقوق الجنس الآخر وإنما تزيد عليها لأن المجتمع مطالب بأن يكافئ المرأة على دورها في تجديد الحياة الإنسانية بدلا من أن يعاقبها -إن هذا الكائن هو هش وقليل الحيلة وفي حاجة أبدية للعون ولا خوف منه وأحيانا ما نشهد في أوساط بعض الرجال المستنيرين صراعا على النساء كأنهن ملكية خاصة لإثبات الفحولة، وهو ما يذكرنا بالكيفية التي استخدمت فيها النساء كأدوات لإذلال الذكور في الحروب بين القبائل المتناحرة، وكانت النساء هن الضحايا في الحالتين والمثقف النزيه التقدمي الحق هو وحده القادر على حل هذه الازدواجية حلاً صحيا فهو لا يكتفي بمعرفة نتائج العلم فقط معرفة برانية، بل إنه يتمثلها ذهنيا ووجدانيا، ويسعى لإقامة علاقة محبة تسودها روح رفاقية حقيقية مع المرأة تنهض على التكامل والمساندة المتبادلة والعطاء السخي من طرفيها، فلا يستهدف أحدهما نفي الآخر أو سحقه، ولا تطغى النزعة الذكورية التاريخية المحملة بالتحيزات والأوهام على إنسانية الرجل. ولأن مثل هذا النموذج للمثقف التقدمي نادر الوجود فأننا لا نستطيع إلا أن نتطلع لوجوده الأشمل كأمل للمستقبل وكإحدى الخطوات المهمة لا على طريق تحرر المرأة وإنما على طريق تحرر المجتمع كله والإنسانية ذاتها.

ولعل الشهادة التي يقدمها أحد المشاركين في الحركة الطلابية اليسارية الواسعة في السبعينيات من أجل القضية الوطنية والتي بدأت في نهاية الستينيات بالاحتجاج على أحكام الطيران المخففة بعد

هزيمة ١٩٦٧ -لعلها أن تكون بالغة الدلالة في هذا الصدد، يقول "محمد حسين يونس" في كتاب "جيل السبعينات": "الروافد الثقافية والاجتماعية والسياسية" -مركز الفسطاط للدراسات القاهرة ٢٠٠٠" أستطيع أن أجزم أنه في البداية سنة ٦٨-٦٩ لم تكن هناك فوضى قيمية، إنما كان هناك نوع من أنواع الزمالة الرومانسية، يعني الشابات والشبان كان لديهم مجموعة من القيم الرفاقية، عدد من الشبان والشابات الهاربين من الأمن ويوجدون في مكان واحد، ويعيشون مع بعض شهر واثنين وثلاثة هاربين، ولم يحدث بينهم أي شذوذ...

ويضيف: كانت علاقتهم مع بعضهم صحية، طالما كان هناك نضال، كان هذا الوضع ساريا وبمجرد أن بدأت الحركة النضالية تنحسر بدأ الموضوع يتحول إلى الفوضى التي يتكلم عنها فتحي.."(اسم أحد المتحاورين).

وكانت "أروى صالح" الكاتبة والمترجمة التي انتحرت قبل بضعة أعوام قد وضعت كتابا بعنوان "المبتسرون" عن تجربتها مع مناضلي الحركة الطلابية وخبرتها الذاتية كامرأة في صفوف هذه الحركة كرست فيه أجزاء مهمة لعلاقة المثقف بالمرأة ونظرته لها ومدى قدرته على التخلص من الإرث القديم العميق الجذور.

يقول الروائي والكاتب "شريف حتاتة" "إن الرجل لا يستطيع أن يكتب سيرة ذاتية بصدق وشجاعة إذا ظل عاجزا عن اختراق القوقعة الذكورية التي تحول دون رؤية أعماقه، كما أنه في كل كتاباتي تلعب المرأة دورا مهما لا كموضوع وإنما كذات فاعلة.." الجنوسة والمعرفة ص ١٦.

قمع الذات والتمرد

لا تبدأ المرأة مشوار تحررها من موقع ثانوي دائما فحسب لأن عوامل اجتماعية -اقتصادية- ثقافية وسيكولوجية تؤدي بها إلى ذلك، وإنما لأنها أيضا تنهض في كثير من الأحيان بمهمة قمع نفسها، فإذا كان المجتمع الطبقي الأبوي يحيل مهمة ضبط النساء إلى الأسرة فإن المرأة تتولى بنفسها مصادرة نفسها، وقمع الذات هو واحد من أقسى وأشد أنواع القمع الثقافي والروحي، الذي هو رافد من روافد الثقافات المعوقة شأنها شأن الأيديولوجية الذكورية، ويرتبط قمع الذات بمفهوم سائد يخص علاقة المرأة بأسرتها وبالمجتمع ككل هذا المفهوم هو التضحية بالنفس من أجل الجماعة الصغيرة ليكبر الأولاد ويرضي الزوج، ومن أجل الجماعة الكبيرة حتى تحافظ على تماسكها وصورتها، وتظل *المرأة الشعبية التي سكنت فيها هذه المفاهيم حتى النخاع تدخر في كل شيء ماعدا صحتها*، وتتحمل الزوج الذي يبدد كل شيء حتى صحته بالإدمان أحيانا، بل ولا يتورع عن تبديد ثروة الأسرة الصغيرة وتدميرها واستنزاف امرأته من أجل نزواته، ومن السهل جدا أن نرى ذلك بوضوح في الأحياء الفقيرة وتظل المرأة تقول "ضل راجل ولا ضل حيطه" وتمنحه ناتج كدحها حتى يبقى في المنزل يظلل على الأطفال لأن ظلها هي لا يحمي، ولأنها تقبلت غالبا دون نقد أو تمرد -الصورة التي بناها المجتمع للأسرة وللمرأة ذاتها.

والحق أن الأمر لا يتعلق فحسب بالطبقات الشعبية، ولكن الواقع يمدنا بآلاف الحكايات عن أسر من الطبقة الوسطى وأحيانا من الطبقات العليا تتحمل فيها المرأة حياة تعيسة وتواصلها لتحمي أطفالها التعساء -بدورهم -وحتى لا تحمل صفة مطلقة التي هي فريسة مفترضة سهلة وبدلا من ذلك تحمل الصفة التي تحظى بالمديح أي المرأة المضحية التي يرضى عنها المجتمع ولا يبخل عليها بالحماية مقابل سعادتها وحريتها التي يسلبها منها عبر قمعها لذاتها وأحلامها ورغباتها الإنسانية. وبالرغم من ذلك يشهد المجتمع منذ إطلاق سياسة الانفتاح صورا متنوعة لتمرد بعض النساء على هذه الوضعية بل وحتى التطرف في رفضها وبشكل خاص في أوساط الشابات المتعلمات العصريات من كل الطبقات نتيجة لثورة الاتصال والقدرة المتزايدة على مراكمة المعرفة حول أوضاع النساء في العالم ودور الحركة النسائية الجديدة، وفوق هذا وذاك علاقة العاملات منهن بوسائل الإنتاج الجديدة.

ومثل هاته الفتيات بين النساء الأخريات مثل حداثتنا ذاتها التي تتجاور فيها أنماط إنتاج شديدة التقليدية وأخرى عالية الحداثة، يتجاور النقاب الأسود المخيف مع الملابس العصرية المتحررة. وتبدو الأخيرة كأنها احتجاج عاصف على ما يتركه هذا الاختفاء خلف الخيمة السوداء من آثار عميقة في المجال العام وفي بنية العلاقات بين الرجال والنساء، ورفض مدوٍ لقمع الذات، بل ولفكرة ارتباط جسد المرأة بالخطيئة بل ويظهر هذا الجسد في الملابس المتحررة مرتبطا بمفهوم الجمال الإنساني الذي يرتقي كثيرا عن كونه مثيرا للغريزة الجنسية المجردة في شكلها البدائي.

ويمكننا أن نفسر هذا الشكل من أشكال الاحتجاج على الإخفاء الرمزي للمرأة بافتراض أن الأجيال الجديدة قد أخذت تخرج تدريجيا على الميراث القديم الراسخ من عدم الثقة في النفس ومن الوعي الدوني بالذات، ومن صورة المرأة الملحق المنسوبة إلى الأب أو الزوج أو الشقيق، وأصبحت هي نفسها ذاتا فاعلة حتى في علاقتها بأطفالها، ولم تعد تتأرجح كثيرا بين النماذج، نموذج المرأة العاملة الكادحة خارج البيت وداخله، ونموذج ربة البيت الملكة المتوجة على مملكتها، وأصبحت بإصرارها عاملا قويا يساعد الرجل على التخلص من مفاهيم الذكورة المستبدة تماما، كما تخلصت هي بدورها من نفسية وذهنية المرأة الخاضعة القابعة في الحريم ومن حكاية الأمومة كمقايضة، ورغم أنها بقيت أما متفانية وشديدة الإخلاص لكنها تدرك الآن أنها لا يمكن أن تسهم في تنشئة أطفال سعداء دون أن تكون هي نفسها سعيدة وراضية.

بعد أن تسوق حكايات كثيرة كانت شاهدة عليها، تقول الكاتبة "فرانسوا دولتو" الطبيبة النفسية في كتابها (لعبة الرغبة)(الذي ترجمته "فادية لاذقاني" لدار المستقبل العربي القاهرة ٢٠٠٠").

"تحدد هذه النصوص والحكايات صفات الأم الحسنة المثالية كالتالي: امرأة جميلة الملامح، مستعدة للتضحية من أجل أطفالها إلى درجة التنازل عن كل اهتمام بمصيرها الخاص كامرأة، ولتكرس كل طاقاتها نحو حفظ أولادها واستمرار حياتهم وحمايتهم من الأخطار التي تتهددهم بها الأقدار أو المصائب أو الأذى.

وهذه الأم المعتبرة دائما كأنها المسئولة وحدها عن المهام التربوية، تدعم نمو طفلها، وتدفعه نحو

خوض المغامرات، وتقوم بإرشاده كيما يكتسب سلطة اجتماعية وتهدف هذه الصور المبسطة.. والمأخوذة عن ملاحظة غريزة الأمومة الحيوانية" مع إحلال الكلام اللائق وحسن السلوك داخل المجتمع -تهدف بشكل أساسي إلى إغراء أخيلة البنات، وإلى دعم تعينهن بنماذج معينة.

وللأسف فإن هذه الصور لا تأخذ بعين الاعتبار الدور الرئيسي لعلاقة الطفل بأبيه، وللعلاقة بين كل أم "امرأة" برجلها.

إن صورة الأم الجميلة الحسنة الصافية المضحية المبتسمة التي تطهو جيدا وتخيط وتدير البيت حانية على المتألم ومتجردة كلية من علاقاتها كحبيبة ومن رغبتها كفرد راشد، هذه الصورة ما زالت تعلق على ناصيات القلوب.." ص ٣٤٣.

مؤسسة التعليم والدين

فإذا كانت التنشئة الاجتماعية التي تلعب فيها التقاليد والعادات البالية دورا محوريا قد أسفرت عن حالة التنميط للنساء وحشرهن في مجموعة من الصور التي تحوز الرضا العام أو الصور الأخرى التي يلفظها المجتمع ويدينها، وتمثلت النساء -في غالبيتهن إلا المتمردات في هذه الصور- وأخذن يعدن إنتاجها في تنشئة بناتهن وأبنائهن، فإن مناهج التربية والتعليم وبرامج الإعلام تقوم بدورها بإعادة إنتاج هذا الواقع دونما نظرة نقدية، فتنقل كل ما هو سلبي في الموروث الشعبي من أقوال وحكايات وأمثال شعبية ذات حمولة ذكورية تنتقص من شأن المرأة وتؤكد صورتها الضعيفة الشيطانية، وهي حكايات وأمثال وأقوال موجودة في كل الثقافات الفرعية بل وحتى في الثقافة العامة السائدة فيما يخص علاقة المرأة بالرجل وبالمجتمع وأدوارها ومكانتها.

والتربية هي مجموع وسائل التكوين الذهني الذي يمكن للمجتمع أن يتوفر عليها لتشكيل الفرد، وتلعب المؤسسة التربوية الدور الرئيسي في عملية إدماج الفرد في المجتمع وتهيئته لاستيعاب وتمثل ثقافة الطبقة المهيمنة سواء فيما يتعلق بالتراتب الطبقي أو الأدوار الخاصة بالرجل والمرأة في ظل هذا التراتب وإعادة إنتاج هذه الأدوار، فالتربية هي الموقع الكلاسيكي لأيديولوجية النظام، وتحظى النصوص المدرسية بمصداقية كبيرة جدا في وجدان وعقل الطفل والمراهق.

وفي التوزيع التقليدي للأدوار الذي تؤكده المؤسسة التعليمية هناك طرف رئيسي هو الرجل وطرف ثانوي هي المرأة، هناك طرف مسيطر بطبيعته وطرف خاضع للسيطرة أيضا بطبيعته، ويختصر الخطاب المدرسي المرأة في غالبية نصوصه في أدوار الأم والزوجة.

أما إذا كانت عاملة فهى مسجونة غالبا في إطار غريزة الأمومة والأعمال المرتبطة بها، إما مدرسة أو ممرضة (نادرا ما تكون طبيبة) ويتقبل التلميذ هذه الصورة ويختزنها في ذاكرته، فأمه دائما في المطبخ وأبوه يقرأ الجريدة، أو هي تخيط وهو يعمل في كتبه، وهي لابد أن تكون شابة دائما وجميلة وذلك باستثناء العواجيز الشمطاوات الشريرات في حكايات الأطفال في المدارس الابتدائية وما قبلها، وهي آلية لممارسة العنف الرمزي والمعنوي ضد النساء.

ورغم أن غالبية كبيرة من النساء العاملات هن معلمات خاصة في مرحلتي التعليم الابتدائي والإعدادي فإنهن لا يسهمن إلا نادرا في وضع الكتاب المدرسي أو في صياغة الرسالة التربوية كرسالة إيديولوجية تحتاج إلى إعادة فحص وتدقيق وروح نقدية.

وبطبيعة الحال فإن هذه الملاحظة الأخيرة يسهل الرد عليها بالقول أن الأيديولوجية الطبقية الأبوية تهيمن على المجتمع كله بنسائه ورجاله.

أما في الجامعات التي هي نظريا مواقع الفكر الحر والنقدي ومواقع البحث وحوار الرؤى والأفكار الجديدة فقد حولتها القيود على الحريات جنبا إلى جنب الجماعات الدينية في الحقبتين الأخيرتين إلى ساحات صراع بين الحداثة وما قبلها، وبدلا من أن تصبح الجامعة كما كانت في بدء نشأتها مصدر إشعاع لتنوير المجتمع كله وتكوين أجيال جديدة تتملك المعرفة وروح البحث والمخاطرة والاستكشاف أصبحت ميدان حرب من أجل فرض التدين الشكلي وتغطية وجوه النساء، وفصل الطالبات عن الطلاب، وإرغام الجمع على الصلاة، ووقف المحاضرات ساعة الآذان، وبدلا من أن تتحول الجامعة على مر الزمن إلى مؤسسة لبناء العلاقات الجديدة القائمة على المساواة والتكامل والمودة والحب والفهم المتبادل بين الجنسين حلت فيها ثقافة الصمت فيما يخص العلاقة بين الجنسين التي وقعت في أسر الحرام والحلال وتراجعت فيها روح الزمالة والمباراة الصحية بين البنات والأولاد.. وهو ما جر قضية تحرير المرأة إلى الوراء عقودا.

أما المؤسستان الدينيتان الرئيسيتان وهما الأزهر الشريف والكنيسة الأرثوذكسية فقد أقرتا بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الخلق والطبيعة الإنسانية والتكليف والمسئولية والثواب والعقاب وتأكيدهما على المكاسب والحقوق والمكانة الرفيعة التي تمتعت بها المرأة بفضل الإسلام والمسيحية، إلا أنهما يبرران التفاوت بين الرجل والمرأة على المستوى الاجتماعي والدنيوي في الحقوق والواجبات والأدوار بناء على الطبيعة النفسية والغريزية لكل من الجنسين.."

كما تستخلص الباحثتان د.فيفيان فؤاد ونادية رفعت في بحث سبقت الإشارة إليه عن المرأة في الخطاب الديني المعاصر (الإسلامي والمسيحي)

وتسوقان نموذجا من كتابات الشيخ محمد الغزالي يقول:

"هيكل الرجل قد بنى ليخرج إلى ميدان العمل كادحا مكافحا، أما المرأة فلها وظيفة عظمى هي الحمل والولادة وتربية الأطفال وتهيئة عش الزوجية ليسكن إليها الرجل بعد الكدح والشقاء.. ولاشك أن الخلائق الضرورية للحضانة وتعهد الأطفال أصل من أصول اللبن الأنثوي الذي جعل المرأة سريعة الانقياد للحس والاستجابة للعاطفة، ويصعب عليها ما يسهل على الرجل من تحكيم العقل وتقليب الرأي وصلابة العزيمة" محمد الغزالي -قضايا المرأة ص ١١٦.

ويمكننا أن نجد مادة هائلة مشابهة في الكتابات الغزيرة للشيخ متولي الشعراوي.

"ويستند أيضا الخطاب القبطي إلى نظرية التفاوت الفطري بين الرجل والمرأة لتبرير الأدوار التي يجب أن يلتزم بها كل منهما في الجماعة الدينية والأسرة والمجتمع.."

يقول الأب متى المسكين: "لكن هذا التساوي الكامل والمطلق بين الرجل والمرأة في روحيات الإنسان الجديد ومواهبه الروحية وحقوقه في المسيح، لا تلغي التمايز الخلقي للجسد والفارق التكويني في وظائف الأعضاء والصفات والمميزات الخاصة بكل من الرجل والمرأة إلى الدرجة التي تبيح للمرأة مزاولة كل حقوق الرجل، في ممارسة الحياة الروحية، لاسيما داخل الكنيسة أو في وسط الجماعة، فأنوثة المرأة مهما انصبغت بالروح إلا أن بقاءها داخل الجسد يحدها في السلوك والحرية..." البحث ص١٠.

ويتواصل هذا التناقض في الخطاب الديني الإسلامي والمسيحي بين الإقرار بمبدأ المساواة أمام الله من جهة وإهدار هذه المساواة في الدنيا باسم طبيعة المرأة من جهة أخرى، وذلك بالرغم من إقرارهما معا أنه لا يجوز أن يدخل الدين مع العلم في عراك ومعرفتهما بأن نتائج العلم الاجتماعي قد أثبتت أن الاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة لا ترتب أي فروق في القدرات الذهنية أو إمكانية اكتساب المهارات والمعارف في كل الميادين، وممارسة كل أنواع العمل دون استثناء شرط أن يلعب المجتمع دوره في مساندة المرأة حتى تؤدي وظائف الأمومة والعمل في آن واحد، ليس بإنشاء دور الحضانة ورياض الأطفال على نطاق واسع... وإنما أيضا بتغيير أسس التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة لتصبح رعاية الأطفال وإدارة شئون الأسرة عملا مشتركا يقوم به الزوجان على قدم المساواة.

ولا يقل دور المؤسسة الدينية أثرا في التكوين الذهني والروحي للناس رجالا ونساء عن دور المؤسسة التربوية وربما يزيد في بعض الحالات، بل إن أحد الأسباب لتجذر الأفكار المتناقضة والمعادية للمرأة في الوجدان الشعبي وفي العادات والتقاليد تعود في الأساس إلى انغلاق هذه المؤسسات الدينية دون رياح التجديد والإصلاح التي يمكن أن تفضي إلى مراجعة الموقف من المرأة وتطويره.

كذلك تضاعف تأثير المؤسسة الدينية التقليدية المحافظة على المجتمع في موقفها من المرأة في سنوات الانفتاح والهجرة الواسعة للمهنيين والحرفيين والعمال المصريين إلى دول الخليج للعمل بعد الوفرة النفطية، وهؤلاء إما اصطحبوا أسرهم فعادت النساء محجبات ومنقبات وعاد الرجال بالجلاليب والذقون، وفقدت الأسرة المصرية من الطبقة الوسطى بشكل خاص طابعها العصري الذي بنته عبر قرن من الزمان أو يزيد.

وتأثر المجتمع المصري كله الذي كان قد دخل في مرحلة تحول من نظام الحزب الواحد إلى التعددية المقيدة، ومن التخطيط الاقتصادي والملكية العامة لوسائل الإنتاج إلى اقتصاد السوق والملكية الخاصة، ولما كان القطاع العام هو أكبر موظف للنساء فقد أدى تفككه التدريجي إلى زيادة معدلات سفر النساء أنفسهن إلى الخليج بحثا عن عمل. وفي الخليج وخاصة في المملكة العربية السعودية الأغنى والأكبر تلعب التيارات السلفية التقليدية المتزمتة في موقفها من المرأة دورا مركزيا حيث كان المفتي الشيخ "بن باز" يواصل إصدار فتاويه المعادية لعمل النساء -والذي اعتبره نوعا من الزنا- بل والفتاوي المعادية حتى لتعليمهن، وحيث انتشرت جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتلاحق النساء اللاتي بادرن بقيادة السيارات وتدفع بهن إلى السجون وأقسام الشرطة.

فكانت محصلة هذه الهجرة المصرية الواسعة إلى الخليج في ظل وفرة النفط وهيمنة الاستبداد الأبوي القبلي البدوي باسم الإسلام تأثيرا مناقضا للدور الذي لعبه المصريون في بلدان الخليج وخاصة السعودية قبل انفجار الثروة النفطية إذ كان نفوذ الثقافة المصرية العصرية الذي نقله آلاف المدرسين والأطباء والمهندسين والعمال رجالا ونساءً تأثيرا إيجابيا على مجتمعات الخليج والجزيرة العربية ارتبط أيضا بالدور السياسي التحرري ضد الاستعمار والصهيونية الذي لعبته مصر الناصرية.

الإعلام

ينشط الإعلام شأنه شأن التعليم في بث ثقافة التمييز ضد المرأة وبخاصة عبر غالبية المسلسلات وكل البرامج الدينية التي نادرا ما تنهج نهجا إصلاحيا عقلانيا وتزداد مساحتها اتساعا وذلك في سياق المنافسة بين الدولة وجماعات الإسلام السياسي حول أحقية أي منهما في التحدث باسم الدين.

وغالبا ما يقوم الإعلام بالإعلاء من شأن المرأة طبقا لمستوى جمالها وشبابها ومهاراتها في التدبير المنزلي وقدرتها على تربية الأبناء والإغداق عليهم من حنانها وعطفها بينما ينظر بارتياب وأحيانا بسخرية للمرأة العاملة التي كثيرا ما نجد أن نجاحها في عملها قد جاء على حساب أسرتها فضاع الأبناء أو سقطوا في براثن الإدمان لأن الأم تركت المنزل إلى العمل ففقد الأبناء إحساسهم بالأمان، وذلك دون أي ذكر لدور الأب ومسئوليته. وبطبيعة الحال فإن هذا التوجه العام في الغالبية العظمى من المسلسلات والبرامج الترفيهية الخفيفة والبرامج الدينية التي تؤكد مقولاتها بالاستشهاد بنصوص من القرآن والسنة منزوعة من سياقها وتاريخيتها يتسلل عبر آلاف التفاصيل والمواقف إلى وعي المشاهد وذاكرته ويسكن فيها بحيث تصبح النماذج المغايرة للنساء والتي تحظى باللوم الخفي أو المعلن، ومع ذلك هي ناجحة في عملها ومساندة أسرتها معا -تصبح كأنها الشذوذ عن القاعدة.

وكثيرا ما يكون غالبية المنتدين في البرامج الحوارية والندوات السياسية من الرجال بما يحمله ذلك من دلالة تقول إن التفكير العالي والكلي ليس شأنا نسائيا وذلك بالرغم من وجود مئات بل وآلاف النساء المتخصصات تخصصات دقيقة في ميادين العلم كافة، ويكون وجودهن الرمزي إحالة مرة أخرى إلى مبدأ لكل قاعدة استثناءات وليس اعترافا متزايدا من قبل أجهزة الإعلام بالحضور المتزايد للنساء في كل الساحات.

ويفتقر معظم الإعلاميين بل وحتى الإعلاميات المصريات إلى الوعي بقضية المرأة، وبخاصة تلك القضية التي تتقاذفها المتناقضات، أي إعمال مبدأ التمييز الإيجابي العمدي وبث الروح النقدية من موقع العدل والمساواة في المادة الإعلامية، ويؤدي هذا الافتقار إلى قيام الإعلاميين والإعلاميات بإعادة إنتاج القيم السلبية والمفاهيم البالية حول وضع المرأة ودورها.

التيارات الفكرية

تصارعت منذ مطلع القرن العشرين وبخاصة في منتصفه أربعة تيارات فكرية في الساحة وكان لكل منها موقفه من قضية تحرير المرأة ودورها، ولا تزال هذه التيارات حاضرة على الساحة الفكرية مع تغييرات هنا أو هناك في التعبير السياسي عنها بخاصة تواكب الجديد وتستجيب لشروطه.

والتيارات الأربعة هي: الديني والقومي والليبرالي والاشتراكي.

وقد راكم التيار الإسلامي بكل فرقه أدبيات هائلة حول موضوع المرأة رفضت كلها فكرة تاريخية النصوص الدينية بعامة والمتعلقة منها بالمرأة بخاصة، وبالتالي وضعت المرأة في مرتبة أدنى، وشطبت عمليا على مبدأ المساواة وأصبحت القوامة والطاعة والحجاب والنقاب وضرب النساء وحجب الولاية الكبرى واشتراط الزواج بولي والشهادة والميراث هي المبادئ الأساسية التي تهدر مبدأ المساواة الروحي والأخلاقي الذي تتضمنه النصوص الدينية المسيحية والإسلامية. وبقى اتجاه التنوير والإصلاح داخل التيار الإسلامي دائما اتجاه أقلية مكونة من أفراد شجعان غالبا ما يتعرضون للعقاب حين يفرض التيار الرئيسي سطوته. ولا يختلف الأمر كثيرا في حالة المسيحية الأرثوذكسية.

وإمعانا في تهميش المرأة وفرض الوصاية عليها قام عدد من المفكرين الإسلاميين المحسوبين على الاستنارة بإصدار بيان -نيابة عن النساء- لم توقعه امرأة واحدة ضد مؤتمر السكان في القاهرة عام ١٩٩٤ باعتباره مؤتمرا تغريبيا يهدد ثقافة وشرف المرأة المسلمة.

أما الفكر القومي الذي تأثر في بدء نشأته بالفكر القومي الأوروبي فإنه لم يضع لنفسه أسسا فلسفية واضحة فيما يخص قضية المرأة لأنه غالبا ما تعامل مع الخصوصية القومية والهوية كأنهما معطيان ثابتان مما جعله يتعامل بالقطعة وبصورة براجماتية حسب الحاجة العملية مع مسألة المرأة وإن شدد على ضرورة تعليمها وانخراطها في العمل والسياسة ضمن مشروع النهضة القومية الشامل سواء على صعيد مصر أو على الصعيد العربي حين انطلقت حركة البعث والقوميين العرب في منتصف القرن وكانت جميعا ذات توجهات علمانية مضمرة أو واضحة، ومع ذلك رأت في المرأة مستودعا للشرف القومي ورمزا له كما سبقت الإشارة واقتربت في ذلك من الأفكار التأسيسية للفكر الديني رغم حرصها على الفصل بين الدين والقومية.

ولعل أوضح الأمثلة على تجليات الفكر القومي في الواقع الفعلي هو موقف الناصرية من قضية الأحوال الشخصية، ففي حين أصدرت ثورة يوليو قوانين تساوي بين المرأة والرجل في حق العمل وفي الأجور والحياة السياسية، وفتحت أمامها كل مجالات التعليم فقد أبقت على قوانين الأحوال الشخصية التي صدرت في أول القرن العشرين دون أى تعديل مبقية على الطابع الأبوي لنظام الحكم والذي يفرض الوصاية على المرأة باسم حمايتها .

ويتمثل هذا الطابع الأبوي في إصرار نظم الحكم المتعاقبة للدولة القومية في مصر ورغم التغييرات التي طرأت على خياراتها هنا وهناك على الإبقاء على قوانين الأحوال الشخصية سواء كانت مسيحية أو إسلامية والتي تم إقرارها في العشرينيات والثلاثينيات بلا أى تغيير اللهم إلا بعض

التغييرات الإجرائية الجزئية مثلما حدث مؤخرا في قانون تبسيط إجراءات التقاضى في الأحوال الشخصية .

أما الفكر الليبرالى الراهن الذي ينتسب إلى فلسفة الحرية الاقتصادية السياسية الاجتماعية دون قيد، فقد عجز فى المرحلة الراهنة، ونتيجة لارتباطات سياسية بدول النفط وبضغوط منها عن خوض معركة العلمانية والديموقراطية وتحرير المرأة حتى النهاية.

ويقول الدكتور "أسامة الغزالى حرب " أحد مؤسسي جمعية النداء الجديد- وهى المنبر الفكري لليبرالية في مصر "لا يوجد في الوقت الراهن فكر ليبرالى مصري أو عربي متكامل واضح المعالم. ولا نستطيع أن نتحدث عن نسيج فكرى يجمع بين قيم الليبرالية على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي ويؤصل العلاقة بين الديموقراطية السياسية والتعدد الحزبي وفصل السلطات من ناحية، والتحرر الاقتصادي ودعم القطاع الخاص من ناحية ثانية، وقيم التنوير والعلمانية من ناحية ثالثة.. (نقلا عن فريدة النقاش-الثقافة والتغيير الشامل من كتاب الأهالي رقم ٦٠ مصر وقضايا المستقبل ص ١١٦.)، وقد كان الموقف الليبرالي قد خان نفسه حين أيد ضمنيا مسألة تطليق زوجة "نصر حامد أبو زيد" بعد اتهامه بالردة، وكذلك حين مناقشة تبسيط إجراءات التقاضي في قوانين الأحوال الشخصية ليس على لسان القادة السياسيين الذين تملي عليهم الارتباطات والموازنات السياسية أشكالا من المساومة فحسب، وإنما على لسان قادة فكريين أفراد، من المفترض أن لا شيء يلزمهم سوى مفهوم الحرية الليبرالي.

أما الفكر الاشتراكي فهو يقدم شأنه شأن الفكر الإسلامي منظومة متماسكة متكاملة ومتجانسة من المفاهيم والقيم والتصورات وإن اختلف مع التيار الأول جذريا لأنه أدرج حرية المرأة وشروط انعتاقها في قلب عملية التحرر الإنساني الشامل الذي هو عملية صراعية دائمة وتاريخية، وربط بين عملية الإخضاع التاريخي للمرأة في المجتمع الطبقي الأبوي والشروط الاقتصادية ونشوء الملكية الخاصة في المجتمعات البشرية، ورأى تحرر المرأة في سياق تحرر المجتمع من الاستغلال، وحيث تكون حرية كل فرد رجلا كان أو امرأة شرطا لحرية الجميع، وأكد على المسئولية الاجتماعية الشاملة عن توفير ظروف الانعتاق للمرأة من قيود شرطها النسائي الذي لا يجوز أن يكبلها بل على العكس يدفع بها إلى الأمام احتراما لدورها في تجديد الجنس البشري فيوفر لها الخدمات التي تساعدها على السيطرة على مصيرها وازدهار طاقاتها المبدعة دون قيد، والوصول إلى أقصى ما يمكن أن تحمله إليه قدراتها واعتبار الهوية والخصوصية هي عملية إبداع دائم للمستقبل وتطلع إليه وليست معطى ثابتا أو تجريدا ميتا. ووضع الفكر الاشتراكي رؤية الدين للمرأة في سياقها الواقعي وضمن القراءة التاريخية للنص الديني التي تحرره من الإطلاقية والتجريد وتكشف عن حركته الداخلية وتطوره وتغيره من موضع لآخر ومن زمن لزمن، ورأى أنه في واقع الاستغلال الاجتماعي تتوالد كل أشكال الاضطهاد والتمييز.

ورغم تماسك الفكر الاشتراكي فيما يخص قضية المرأة إلا أن هناك نقصا فادحا في أدبياته التي

تبسط طرحه للجمهور العام الذي تملؤه التحيزات وأشكال الدعاية المضادة للاشتراكية والتي ربطت بينها وبين الخروج على الدين فأصبح هذا الفكر عرضة للعزلة والحصار رغم نظرته الكلية الديناميكية لقضية تحرير المرأة.

ولعله بسبب هذا التماسك الذي يسم كلاً من الفكر الديني والفكر الاشتراكي فيما يخص قضية المرأة فإنهما يواجهان بعضهما البعض كقطبين على الساحة الثقافية والاجتماعية. وإن كان خطاب الإسلام السياسي الشعبوي التبسيطي يجد له أرضية واسعة وتقبلا سهلا باعتبار أن مصدره هو في نهاية الأمر قدسي.

الخطابات النسوية

رغم أن حركة تحرير المرأة قد بدأت قبل ما يزيد على قرن من الزمان، وانتعشت بشكل خاص في الربع قرن الأخير بعد مؤتمرات الأمم المتحدة للمرأة وأخذت تستخدم لغة جديدة هي لغة الأمم المتحدة- ولأن هذه الحركة الجديدة تعانى من تشوش الأطر المرجعية وتناقضاتها فإن الإسهامات المتفرقة على الصعيدين الفكري والثقافي التي قدمتها ومازالت لم تصل- رغم جديتها وتنوعها إلى بلورة خطاب نقدي نسوى محلى وشامل معا ومفهوم للكافة يرد على كل الأسئلة، ويصهر في بوتقته كل العناصر المفردة المكونة له لينتج مركبا جديدا يكون محصلة لجدل الثقافات الفرعية والخصوصية القومية والمبادئ العالمية لحقوق الإنسان واتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة .

وباستثناء كتابات الدكتورة "نوال السعداوى" التي كان لها فضل الريادة فى طرح كل ما هو مسكوت عنه حول المرأة للنقاش، جنبا إلى جنب كتابات متفرقة هنا وهناك فلا تزال الحاجة ملحة لوضع ما يشابه الوثيقة المرشدة لحركة نسائية جديدة تنطلق من أرضية واحدة هي تحرير المرأة وتتنوع طرائقها وأشكال عملها، ومرة أخرى فإن المشروع المرتقب لن يكون له مستقبل دون أن يضرب بجذور عميقة فى أوساط النساء الشعبيات أي ملايين النساء وإبراز أهمية العمل السياسي المنظم بالنسبة لهن لأنه إذا كان صحيحا أن تغيير المجتمع في اتجاه العدالة والمساواة هو مسألة صراعية وتراكمية طويلة المدى فإنها تتبلور بصورة كلية في الصراع السياسي الذي هو التعبير الأشمل عنها وأنه لكي ترد أي جماعة مضطهدة على اضطهادها بالنضال لابد لها من الأمل وهذا لا يمكن العثور عليه في عزلة الاضطهاد ..."كما يقول "تونى كليف" فى كتابه نقد الحركة النسوانية" ترجمة "أروى صالح" كتاب الأهالي رقم ٣٨ ص ١٩ .

وإذا كانت فكرة التنظيم النسائي"الجيتو" قد أخذت تتراجع في بلادنا واتجهت كل المنظمات العاملة فى حقل المرأة إلى فتح أبوابها لكل المدافعين عن حقوقها نساء ورجالا فإن رواسب التيار النسائي -الذي يرى في الرجل وليس في النظام الاجتماعي عدوا للمرأة- لا تزال قائمة، وهو ما يمكن أن نسميه بالإيديولوجية الذكورية المقلوبة والتي تتناقض جذريا حتى مع بعض المنطلقات الأساسية الموضوعية للحركة النسائية وسوف نجد. نموذجا واضحا لروح"الجيتو" هذه في واحد من

أهم الكتب التي صدرت حديثا هو"المرأة والجنوسة في الإسلام..الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة للباحثة المصرية المقيمة في الولايات المتحدة الأمريكية"ليلى أحمد" ونشره بالعربية المجلس القومي للثقافة في إطار الاحتفال بمئوية كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين تحت عنوان مائة عام من تحرير المرأة. فبعد أن تناولت الكاتبة التاريخ والأسس الاقتصادية الاجتماعية السياسية التي نشأ اضطهاد المرأة على أرضيتها وكشف حقيقة إسلام الأقوياء تاريخيا والذي أنتج خطابا ذكوريا للهيمنة تقع في فخ هذه النزعة الذكورية المقلوبة ربما تأثرا بمناخ الحركة النسوية الأمريكية التي نما فيها اتجاه قوى لاعتبار الرجل هو العدو وصولا إلى حد الاستغناء الكامل عنه حتى تبرير المساحقة أحيانا كحل نسوى مشروع.

تقول"ليلى أحمد" عن ملك حفنى ناصف باحثة البادية التي تمثل في نظرها النزعة النسوية القومية والمعادية للغرب إنها عكس كتاب "قاسم أمين" والذي لفت نظر الرجال المصريين فإن نص "ملك حفني ناصف" يقدم الرجال بصورة الفاسدين والمنحطين وأنهم هم من يلطخون النساء بحسيتهم، أما جهل المرأة فإنه جهل برئ كجهل الأطفال" (من عرض نقدى للكتاب قدمته فريدة النقاش فى راديو لندن نوفمبر ٢٠٠٠) ونجد الكاتبة هنا تحاكم فكرا تحرريا هو فكر"قاسم أمين" وتحكم عليه لمجرد أن رجلا هو الذي أنتجه، وتتحيز لفكرة ساذجة دون نقد أو نقاش لأن امرأة أنتجتها فتعود هي نفسها القهقرى ضد منهجها الأصلي.

إن النسوية المعادية للرجل هي في واقع الأمر أحد و جوه الهيمنة الطبقية الأبوية في المجتمع الرأسمالي بل واحد أشكال إدامته وواحدة من العقبات التي تقف في وجه تغييره وتجاوزه إلى مجتمع إنساني ينتفي فيه الاستغلال والخوف وتزول الأبوية والاضطهاد لتبدأ رحلة الإنسانية الجديدة إلى المستقبل.

تقول الباحثة السودانية "خديجة صفوت" في عرضها لكتابها "النسوقراط ووأد البنات.. نسونة التاريخ وسوق العمل" "يلاحظ أن نشوء النسوية الراديكالية وقيادتها وطروحاتها المغالية في المطالبة بمساواة المرأة بالرجل وصولا إلى إحلال النساء مكان الرجال في كافة المراكز والأدوار وتحييد الفوارق الجنسية أو النوعية مع التعامي عن العلاقة الجدلية بين امتياز المتمايزين واستلاب أغلبية النساء والرجال، إنما يتصل بأقلية من النساء اللواتي يدعين تمثيل جميع النساء ويتحدثن باسم كافة النساء ونيابة عنهن ممن أسميهن بالنسوقراط Feminocrats . كما تأخذ النسوقراطية على عاتقها إعلاء أولويات النساء الممتازات والمطالبات بمزيد من الامتيازات للنساء مكونات الزعامة من فوق المنابر بطروحات وأجندة تجعل من جنس المرأة طبقة غير معرفة وتنصبها في حرب جميع النساء ضد جميع الرجال. وقد أخذت النسوقراطية Feminocrats تتألف تباعا ومنذ منتصف السبعينيات من أقليات لنساء ممتازات مكونة (معولمة) امتيازاتهن، وتشارك تلك الأقلية الممتازة مع الجماعات في العالم فائض عمل الأغلبية من المنتجات والمنتجين لكل من القطاع الأهلي والعاملين في أسواق العمل المكوننة (المعولمة)، إذ تتبادل مسارات صعود النسوقراط إلى قيادة المرأة الاعتماد مع مسارات كل من السلطة

والثروة ونمط وأسلوب الحياة والإنفاق والاستهلاك لأقلية من النساء والرجال".

وتضيف الكاتبة في عرضها لكتابها قبل نشره في ندوة لاتحاد النساء التقدمي في حزب التجمع:

"إن النسوقراطية إذ تحتفل بدخول أعداد لا مسبوقة من النساء إلى أسواق العمل المكوننة (المعولمة)، تختزل النظرية والتطبيق في العلاقة بين الجنسين إلى "حرب بينهما" مما يمكن أن ترد إليه أشكال أصولية الاحتجاج "حرب الرجل على المرأة" فالنسوقراط يتغافلن عن ويناسبهن أن تهمش أدوارها ويتم التستر على واقع وأوضاع وشروط العمالة في تلك الأسواق".

إن الواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي المتناقض الذي تتقدم وتتراجع فيه قضية تحرير المرأة في آن واحد قد أنتج ثقافة متناقضة بدورها يصارع فيها الجديد لينفلت من أسر القديم.. وفي القلب من هذا الجديد تقع قضية المرأة.

صور وكلمات

المرأة المصرية والإعلام في الريف والحضر كان موضوع بحث أجرته كلية الإعلام في جامعة القاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث ودراسات المرأة والإعلام تحت إشراف الباحثة الرئيسية الدكتورة عواطف عبد الرحمن رئيسة قسم الصحافة، وبمشاركة كل من الدكتورة نجوى كامل والدكتورة ليلى عبد المجيد الأستاذين بالكلية، مع فريق بحث من النساء والرجال من كل الأجيال. في آليات العمل أو في طريقة استخلاص النتائج فقد وسم الشباب العمل بروحهم المتطلعة للجديد بينما وسمه الكبار بالحكمة والخبرة والقدرة على الضبط العلمي والتمكن من أدواته.

وعاش الباحثون في قريتين مصريتين إحداهما في الوجه البحري وهي "كمشيش" والأخرى في أسيوط في الوجه القبلي هي "الزوابي"، بالإضافة إلى حي مصر القديمة بقسميه الشعبي والمتوسط في القاهرة.

و"كمشيش" هي القرية ذات التاريخ النضالي العريض ضد الاقطاع التي قدمت للحركة الفلاحية شهيدا هو صلاح حسين قتلته الاسر القديمة سنة ١٩٦٦م بعد أن كشف لإدارة الرئيس "عبد الناصر" وللفلاحين الفقراء كيف أن أسرة الفقي الاقطاعية القديمة قد نجحت في التهرب من قانون الإصلاح الزراعي والتحايل عليه، وبقيت إقطاعية في الزمن الذي كان "جمال عبد الناصر" يرفع فيه شعار القضاء على الإقطاع وسيطرة رأس المال على السلطة وهو يتأهب لبناء مجتمع جديد، كان ذلك قبل هزيمة عام ١٩٦٧م بعام واحد.

وحين نجح الإقطاعيون في قتل "صلاح حسين" شكل جمال عبد الناصر لجنة تصفية الإقطاع برئاسة المشير عبد الحكيم عامر قائد الجيش وكشفت اللجنة حقائق مذهلة لا عن سطوة الإقطاع في كمشيش وحدها وإنما في محافظات مصرية أخرى.

عرفت القرية بعد ذلك قيادة امرأة مكافحة هي "شاهنده مقلد" زوجة "صلاح حسين" التي عبأت الفلاحين ونظمتهم للدفاع عن حقوقهم وأصبحت بطلتهم وقدوتهم طيلة الستينيات والسبعينيات، وقدمت أجهزة الإعلام قصة حياتها وكفاحها في تحقيقات صحفية ومسلسلات تليفزيونية قبل التحول السياسي الذي قاده الرئيس السادات في اتجاه المصالحة مع العائلات القديمة وتغيير كل قيادات النظام الناصري.

وجاء حكم السادات بعد هذه الواقعة بخمسة أعوام فقط ليكون من أول أجزائه طرد قادة الفلاحين في "كمشيش" من بلادهم وإبعادهم عنها في إجراء غير مسبوق للنفي الداخلي، وعدوان على الحقوق المدنية للوطنيين، وحوكم الفلاحون وسجنوا بتهم شتى فقد كان السادات أحد المحققين في مقتل "صلاح حسين"، وحين ذهب لإجراء التحقيق في "كمشيش" التي تبعد عن قريته "ميت أبو الكوم" بثلاثة كيلومترات نزل ضيفا على أسرة "الفقى" المتهمة بتدبير قتل شهيد الفلاحين فقاومه الفلاحون بقيادة شاهنده وشككوا في ذمته.

وهكذا حين تولى رئاسة الجمهورية انتقم منهم وبالاسم علنا وشرد أسرهم ونفاهم في زمن كان يرفع فيه شعارات الديموقراطية وسيادة القانون ويوجه الانتقادات لنظام عبد الناصر لأنه كان استبداديا غيّب الديموقراطية وانتهك الحريات. تشردت أسر الفلاحين والموظفين الذين لعبوا دورا إيجابيا في فضح أسرة الفقي ودور "السادات" في التواطؤ معها وغابت "شاهنده" في الإسكندرية ثم عادت إلى قريتها "كمشيش" بعد حكم المحكمة ببطلان قرار الإبعاد إلى أن استقرت أخيرا في القاهرة.

كان لابد من أن أقدم لكم هذا الملخص لقصة "كمشيش"، المعاصرة قبل أن أعرض لكم موضوع البحث ونتائجه، لأن إحدى النتائج الفاجعة له هي طمس الذاكرة النضالية للقرية بصورة تكاد تكون شاملة بل إنها فعلا شاملة.

ذلك أن واحدة فقط من النماذج النسائية المبحوثة كعينات لعلاقة نساء القرية بأجهزة الإعلام لم تذكر شيئا عن هذا التاريخ، بل إن وعي النساء تدهور لحد أن اهتمامهن السياسي انعدم، وأن المتعلمات لا يقرأن الصحف باستثناء واحدة، وأنهن لا يشاركن في الانتخابات، وإن كانت ظاهرة عدم المشاركة في الانتخابات تكاد تكون عامة بين كل العينات المبحوثة لأنهن اعتبرنها مهزلة وتضييعا للوقت.

ولعل قصة تدهور "كمشيش" على هذا النحو أن تبين لنا تأثير سنوات الانفتاح الاقتصادي وسياسات التكيف الهيكلي والخصخصة التي فرضها صندوق النقد الدولي على وعي الناس، والاتجاه الأساسي الذي خلقته الرأسمالية الطفيلية التابعة وهو الحل الفردي غير الاجتماعي للقضايا والمشكلات فأنغمس الناس في أنفسهم، الفرد في ذاته والأسرة في أفرادها وهمومها دون اهتمام.

وهو أيضا شهادة ضد القوى السياسية التقدمية التي لم تبذل جهدا كافيا للحفاظ على الذاكرة النضالية للشعب حية رغم أنها تتوفر على بعض المنابر الإعلامية والمنظمات الحزبية والمدنية في القرية.

كشف البحث عن الدور السلبي غالبا لأجهزة الإعلام لا فحسب فيما يخص قضية تحرير المرأة وإنما أيضا قضايا التنمية والحريات الديموقراطية والوعي الجديد بصفة عامة.

ويكفي أن أسجل عناوين الموضوعات التي اكتشف الباحثون أن الإعلام قد تناولها بنسب ضعيفة جدا لا تكاد تظهر في الإحصاءات عند تناوله لقضايا المرأة والتنمية وهي نشر الوعي السياسي لدى

المرأة.

إذ بقى الإعلام يخاطبها باعتبار أن السياسة هي شأن رجالي، وبالتالي لا تخصها وليس لها أن تهتم بها، و كانت غالبية النساء قد أجابت عن سؤال حول نشرات الأخبار في الإذاعة والتليفزيون والموضوعات السياسية في الصحف أنها تأتي -أي هذه الموضوعات- في ذيل اهتمامهن بعد الحوادث وأخبار النجوم والرياضة، وبالتالي كان تأثير أجهزة الإعلام فعالا وسلبيا في آن واحد فيما يخص هذه القضية؛ أي أنه نجح في تشكيل وعي النساء بأن السياسة لا تخصهن، فكان أن استجابت النساء لتشوه وعيهن دون أن يدركن حقيقة هذا التشوه، لأن الإعلام لا يقدم لهن المعرفة النقدية بأي صورة، وهي المسألة الرئيسية في دور أجهزة إعلام مملوكة للدولة إذ تطبعها الدولة بطابعها و تجعل منها أبواقا للمدافعة عن سياساتها وخياراتها دون أي نقد، أو إتاحة الفرصة لوجهات نظر أخرى لتعبر عن نفسها فيتاح للجمهور، وجمهور النساء المعني بهذه الدراسة -يتاح له فرصة المقارنة بين الخيارات والسياسات ووجهات النظر في كل القضايا.

أما القضية الثانية التي أجمع المبحوثون على أن الإعلام لم يتناولها فهي تشجيع المرأة على ممارسة حقوقها السياسية وهي نتيجة منطقية لغياب الدور السياسي بمعنى الوعي النقدي، وهو الغياب الذي يخدم السياسات القائمة التي تفضل المواطنين الخاملين رجالا ونساء، فما بالنا بالنساء اللاتي يقبعن في الخلف كما تصورهن أجهزة الإعلام بل وحتى كما رسم لهن القائمون على الاتصال من صحفيين وإذاعيين ومعدي برامج التليفزيون صورة هي نمطية وسلبية وخاملة وغير مهتمة ومنغمسة في ذاتها وفي الأسرة وصابرة وخانعة كما هي نص التعبيرات عن المرأة الريفية بشكل خاص، وأن كان آخرون من القائمين على الاتصال قد قرروا، وبنسبة لا بأس بها أن المرأة الريفية كائن إيجابي يشارك في التنمية وتعمل في الحقل والبيت وتزيد الإنتاج وهي مساوية للرجل وترعى الأسرة.

أما الموضوع الغائب الثالث فهو تشجيع المرأة على المشاركة في العمل النقابي وعدم حثها على الإسهام فيه، وهو يقدم خدمة كبيرة لسياسات التكيف الهيكلي التي هي سياسات انكماش اقتصادي تؤدي إلى انتشار البطالة الواسعة بين العاملين رجالا ونساء، وقد لعبت النقابات دورا تاريخيا تزداد أهميته باطراد في الدفاع عن حقوق العاملين ومساعدتهم على المفاوضة الجماعية مع أرباب العمل خاصة بعد أن أصبح العمال يواجهون الشركات متعددة الجنسية مباشرة في ظل الاتجاه المتزايد لعولمة الاقتصاد.

وتاريخيا كان رأس المال وحتى في ظل أشد فترات الانتعاش الاقتصادي ازدهارا يحرص على الإبقاء على نسبة من البطالة بين صفوف العمال حتى ولو كانت مؤسسات المجتمع قادرة على استيعاب كل طاقة العمل والوصول إلى تشغيل كامل.

فجيش البطالة هو ورقة رابحة في يد رأس المال للمساومة ضد العمال، وحين يصل الأمر إلى طردهم إذا ما تشبثوا بحقوقهم فإنه يستعين عليهم باحتياطي العاطلين.

وبين احتياطي العاطلين تأتي النساء في ذيل القائمة لأنهن غالبا عاملات غير ماهرات، أجورهن

أقل، وأهم من هذا وذاك غير منضمات للنقابات التي هي إطار للعمل الجماعي يحمي حقوقهن فهل يضرب القائمون على سياسات التكيف الهيكلي والمالكون لأجهزة الإعلام مصالحهم وأهدافهم بتشجيع النساء على الانضمام للنقابات؟

الإجابة هي طبعا كلا

وتغيب أيضا عن الاهتمام الإعلامي بقضايا المرأة أخبار وموضوعات الجمعيات والتنظيمات النسائية، وما ينطبق على النقابات ينطبق على هذه المنظمات الأخيرة التي هي إطار آخر للعمل الجماعي المنظم تتدارس فيه النساء قضاياهن ويخططن للحركة من أجل الدفاع عنها.

إن مبدأ التضامن والعمل الجماعي هو في حد ذاته مبدأ مرفوض ضمنيا من قبل القائمين على الأمر، فالتضامن المثابر بين الكادحين عامة هو أقوى أسلحتهم على الإطلاق لانتزاع حقوقهم التي تسلبها منهم الطبقات المهيمنة، فكيف تسمح لهم هذه الطبقات بترويج أدبياتهم عن التضامن أو تحويله عبر الإعلام لبديهية ترسخ بالتدريج في وعي أصحاب المصلحة الحقيقيين في تعديل الخلل الفادح في توزيع الثروة والمعرفة والسلطة، وتعديل الميزان لصالح الغالبية الكاسحة.

أما الغائب الأخير في قائمة الغياب الطويلة فهو موضوع عمالة الأطفال، وهو موضوع شائك يؤرق الضمير ويوجع القلب، ويعد سُبّة في جبين أي مجتمع متحضر، ولو أن الإعلام الحكومي غامر بفتح ملفه فسوف يفتح كل الجروح الغائرة في جسد المجتمع، إذ أن في مصر ثلاثة ملايين طفل على الأقل يعملون أعمالا غالبها شاق، وهم دون سن العمل القانوني بكثير لدرجة أن بعض المنظمات التقدمية مثل اتحاد النساء التقدمي "التي ترفض من حيث المبدأ تشغيل الأطفال، وتطالب بالمجانية الإلزامية الكاملة للتعليم، وجدت نفسها تحت ضغط الظاهرة التي تتفاقم تطالب بتطبيق قانون العمل على عمالة الأحداث الذين يجري انتهاك آدميتهم وإيذائهم صحيا ونفسيا في مؤسسات عمل صغيرة لا يراقبها أحد ويحصلون على ما هو دون الحد الأدنى بكثير، وهم غالبا يعولون أسراً مات الأب أو هجرها لتعيش تحت خط الفقر بحيث تضطر الأطفال للخروج من المدرسة التي أصبح دخولها أكثر صعوبة بالنسبة للأطفال شديدي الفقر بسبب نفقات التعليم.

يكشف البحث بصورة عميقة عن الفجوة التي تزداد اتساعا بين المدينة والريف في مدى اهتمام الإعلام بكل منهما، وعن حقيقة أن زيادة عدد الصحف وقنوات التليفزيون والإذاعات لم تشكل إلا ارتقاء نوعيا محدودا بمعالجة القضايا الجوهرية للمرأة مقارنة بالدراسات المشابهة التي أجريت في السبعينيات.

وتبقى بعض أهم قضايا هذا البحث، فيما يخص صورة المرأة، هي عملية تحويلها إلى نمط وحبس صورتها فيه.

إنها ليست أنا

كان هذا هو الرد الذي غالبا ما تلقاه الباحثون في قريتي كمشيش بالوجه البحري والزرابي في الوجه القبلي في مصر حين سألوا الفتيات المختارة لبحث صورة المرأة في الإعلام المكتوب والمرئي والمسموع وحاولوا استكشاف رأي النساء في هذه الصورة.

لم يكن هذا الرد مفاجئا للباحثين من كلية الإعلام في جامعة القاهرة الذين كانوا قد درسوا من قبل تلك المسافة القائمة بين الواقع الفعلي للجماهير والصور التي يقدمها لهم الإعلام باعتبارهم صور الحقيقة، وهي مسافة تزيد أو تتسع بقدر ما يتوفر للإعلام من حرية.

ولكن المفاجئ حقا هو ما يشابه الإجماع بين المبحوثات، الإجماع على الشعور بالغربة بإزاء الأنماط التي يقدمها الإعلام، وهو شعور لم يمنعهن من متابعة التليفزيون في محاولة للحصول على راحة وترفيه بعد الجهد الشاق الذي يبذلنه طيلة اليوم سواء كن يعملن خارج المنزل أو داخله كما هو حال بعض النساء خاصة في صعيد مصر اللاتي لا تتوفر لهن إلا فرص نادرة للخروج من البيت من مطلع الفجر حتى حلول المساء.

وتصور أجهزة الإعلام هذه المرأة سلبية وخاملة ومطيعة للزوج ولا رأى لها، منقادة وجاهلة جهلا مطبقا.

ورغم أن بعض عناصر هذه الصورة تبقى صحيحة بسبب انتشار الفقر والجهل والمرض في الريف، وأحياء الفقر في المدن الكبيرة، فإن النساء يعملن في هذه المواقع أعمالا شاقة لساعات طويلة جدا، وهي أعمال قليلة العائد مجهدة ولا تحتاج لتدريب، فالقائمات بها أصلاً غير متعلمات أو مدربات وكثيرا ما يكن عائلات لأسر، وقد زادت نسبة النساء العائلات لأسر في مصر من ٢٢,٥٪ إلى ٣٠٪. طبقا لإحصائيات أخيرة لدراسات بالعينة في عدة مواقع ريفية وحضرية.

وقد انصف النساء الريفيات بعض القائمين بالاتصال الذين كانوا موضوعا بدورهم للبحث، حيث رأى هؤلاء الأخيرون أن المرأة الريفية كائن إيجابي تشارك في التنمية، وتعمل في الحقل والبيت وتزيد الإنتاج وهي مساوية للرجل وترعى الأسرة.

ولكن الشائع في الصور والأفكار التي يقدمهاالإعلام ويتبناها الإعلاميون في غالبيتهم عن المرأة هي صور نمطية.

فما هو التنميط، وما الذي يتحكم فيه ومن؟

التنميط هو أن نقدم صورة متضمنة أفكاراً وتقييمات لفرد أو مجموعة من البشر وتتكرر هذه الصورة بإلحاح حتى تصبح لصيقة به أو بهم، بينما هي لا تتضمن في الغالب الأعم حقيقتهم الفعلية وان تضمنت جزءا منها.

وتتحكم في عملية التنمية عوامل كثيرة جدا ثقافية واقتصادية واجتماعية نابعة من علاقات القوة القائمة في المجتمع المعني وتنشأ القوة من احتكار المعرفة والسيادة والثروة في آن واحد أو للحصول على نصيب الأسد منها، وهو النصيب الذي يجعل هؤلاء المحتكرين قابضين على مقاليد الأمور

فيتحكموا في صناعة النمط ويوجهوه لصالح أهدافهم.

وفي مقال له عن صورة المرأة في فن الفوتوغرافيا يقدم المصور العراقي والباحث "ياسر علوان" شهادة عميقة الدلالة على الكيفية التي يتحول بها تنميط البشر إلى حالة يمكن أن يقر المجتمع بكامله بصحتها حتى أنه يمكن أن يرى فيها "هوية" النمط.

يقول علوان:

"عندما انتقلت مع عائلتي إلى نيويورك عام ١٩٦٢م، كانت كلمة عراقي لا تعني شيئا للأمريكان فكان البعض يعتقدون أنني أسباني أو مكسيكي أو إيطالي، أي إحدى هذه الفئات الاجتماعية المهمشة لكن المعروفة. وعندما كنت أقول أن اسمى "ياسر" كان الرد يأتي في أغلب الأحوال:

"نرجو ألا تكون ياسر عرفات.

لم تكن لدى فكرة في ذلك الوقت عن ياسر عرفات، وكانت نقطة التحول في حياتي عندما فهمت ماذا يعني اسم ياسر عرفات للأمريكان.

مجرد التشابه في الأشياء أدى إلى استدعاء كل الصفات النمطية المفترضة لياسر عرفات لتلتصق بي، ومنذ ذلك الحين فرض على موضوع الهوية، وأصبحت قضية رئيسية في حياتي..

وطبيعي أن "ياسر علوان" حين فهم ماذا يعني ياسر عرفات للأمريكان قد أدرك أنه تحول في نظرهم إلى مشروع إرهابي يقتل الإسرائيليين المتحضرين، وهمجي بدوي يرعى الجمال في الصحراء ولا يعرف شيئا عن المدنية، كما انه يريد أن "يستوطن" الأرض التي حولها الإسرائيليون من صحراء إلى جنة لأنه لا يستطيع إلا أن يعيش في الصحراء.

وهكذا تتداعى الصور المختارة للعربي تلك الصور التي صنعتها السينما والإعلام الذي تهيمن عليه القوى نفسها التي صنعت صور الهنود الحمر كمتخلفين يمشون شبه عرايا، ويزرعون ريش الطيور في رؤوسهم، ويقاتلون الرجل الأبيض الذي يحاول أن يساعدهم على الانتقال إلى الحضارة، وتتوارى بعيدا جدا خلف الصور النمطية حقيقة أن الهنود الحمر قد بنوا حضارة عظيمة أبادها الرجل الأبيض بوحشية حين استعمر أرضهم.

كما تتوارى بعيدا حقيقة أن شعب فلسطين سكن على هذه الأرض لآلاف السنين وصنع ثقافته وحضارته عليها، ووقعت فلسطين كما وقعت المنطقة العربية كلها تحت قبضة الاستعمار الإنجليزي والفرنسي ثم الاستعمار في شكله الجديد الأمريكي، وتواصلت كل أشكال الاستعمار مع المشروع الصهيوني لتنشأ إسرائيل وتلعب دورها الأساسي في حماية المصالح الاستعمارية في المنطقة وخاصة البترولية.

ورسمت السينما كما رسم الإعلام صورة نمطية أخرى لليهودي الضحية الذي تعرض للمذابح النازية -رغم حقيقة أن- ضحايا الحركة النازية من غير اليهود كانوا أكثر كثيرا جدا من ضحاياها اليهود الكثر، ولكن تزييف الوقائع كان ضروريا لصنع النمط ، فاليهودي الضحية هو أيضا قادم من الشتات بعد أن هام على وجهه في أرجاء الدنيا بعيدا عن وطنه فلسطين التي وهبها الله له حين اختار

اليهود طبقا للتوراة ليكونوا شعبه المختار الذي ميزه الرب على العالمين ومنحه قدرات عبقرية خارقة.

كذلك صنع الإعلام صورة اليهودي الكريه المرابي، لكنها توارت قليلا بفعل الأموال اليهودية والإعلام الصهيوني القوي.

وهكذا وبالمقارنة مع العربي البدوي، لابس العقال، الحافي، الذي يرعى الجمال في الصحراء، فإن اليهودي يكون أحق بالأرض التي حولها فعلا إلى جنة، وأنشأ دولة ديموقراطية يتباهى الغرب الاستعماري بها إذ إنها تقع في محيط من الدكتاتورية عسكرية ومدنية، ومن الاستبداد أو التسلط باسم الدين أحيانا، وباسم المعركة ضد إسرائيل أحيانا أخرى.

وترتكب إسرائيل المذابح ضد شعب فلسطين لتمر مرور الكرام في الإعلام الذي يراها شيئا عابرا وأحيانا ضروريا من أجل القانون والنظام وتأديب الخارجين عليهما من الفلسطينيين الهمج.

أما أكبر عملية تنميط في التاريخ شاركت فيها القوى الطبقية التي هيمنت على المصير البشري منذ انهيار المجتمع الأمومي الذي حظيت فيه المرأة بمكانة عالية، وكان الأطفال ينسبون لها وليس للأب، أكبر عملية تنميط تلك هي التي جرى فيها تصوير المرأة باعتبارها كائنا أدنى بطريقة خلقية (بكسر الخاء) وهي دائما في حاجة لحماية المجتمع الأبوي وترتبط هذه الدونية بمجموعة من الصفات التي تظهر في المرأة وحدها، تماما كما تظهرها الصور والأفكار التي كشف عنها بحث جامعة القاهرة، وهي صور وأفكار تظهر لا في المادة التي يقدمها الإعلام عن المرأة ولها فحسب، وإنما هي أيضا جزء من التكوين الفكري للقائمين بالاتصال أنفسهم وتتدفق الأفكار والصور عن المرأة بمختلف الأشكال وفي كل أرجاء العالم بدرجات متفاوتة دون أن تكون حقيقة المرأة الواقعية جزءا منها في الغالب الأعم.

وينطبق الأمر ذاته على اليهود والمهاجرين وسكان الأحياء الهامشية وشعوب المستعمرات.

فالسود في الإعلام الاستعماري المهيمن أغبياء بالفطرة وليس لأنهم لم يتعلموا، وهم كذلك خانعون يستعذبون الألم والإذلال لذلك دأب السيد الأبيض على إذلالهم لإرضائهم.

والمهاجرون الذين تدفقوا إلى شمال العالم زاحفين من الجنوب الجائع المهدرة ثرواته هم قذرون محتالون لهم ثقافة غريبة وعادات همجية، ويقوم المسلمون منهم بذبح الخراف بطريقة دموية في عيد الأضحى حتى أن ممثلة إغراء فرنسية عجوز كانت ذات يوم نجمة بالغة الجمال قبل أن تعتزل التمثيل أخذت ترعى الحيوانات، وقررت أن تقوم بحملة في فرنسا ضد همجية المهاجرين المغاربة والجزائريين المسلمين الذين يعتدون على الخراف. "وبريجيت باردو" بطبيعة الحال لم تشارك الفنانين والمثقفين الفرنسيين الذين قاموا بحملة واسعة من التوقيعات والمظاهرات ضد القوانين الجديدة لحكومة اليمين التي تستهدف التمييز على المهاجرين وجلهم من المغرب.

ويستخدم "ياسر علوان" كلمة التمثيل مرادفا للتنميط الذي يرى أنه في حد ذاته أي التمثيل- ليس هو الخطأ وإنما الذي يتحكم فيه، إذ يؤدي التمثيل أو التنميط إلى تقديم صورة فرد واحد من فئة اجتماعية باعتباره ممثلاً لها، والإلحاح على هذه الصورة في الوسائط الثقافية والإعلامية المختلفة

والأهم من هذا كله هو التحدث بالنيابة عن هذه الفئة مما يؤدي إلى انتقاص حقوقها واقعيا.

وبهذا يصبح التنميط آلية قمع الفئات الصعبة من قبل الفئات المهيمنة "وتتحقق مصالح هذه الأخيرة على خير نحو حين تنجح عملية التنميط في إقناع الجمهور المستهدف بصحتها وواقعيتها وكونها التمثيل الحقيقي له.

فحين يقتنع السود مثلا بأن مكانهم الطبيعي أدنى فإنهم يتقبلون عملهم كخدم وجامعي قمامة وبائعين جوالين..الخ، بما يرتبط بهذه الأعمال الهامشية من تدن في الأجور والمكانة الاجتماعية ومستوى التعليم والتدريب ومستوى معيشة ضئيل يتوارثه أبناؤهم على مدى الأجيال كأنه القدر المكتوب لهم مع ولادتهم وحتى مماتهم.

كذلك تتقبل النساء دونيتهن وترد حتى المتعلمات منهن على السؤال عن قائد الأسرة في الاستطلاع الذي أجراه الباحثون فتقول إنه الرجل بطبيعة الحال فالكلمة الأخيرة والقرار له، ويمكن أن ترد المرأة هذا الرد بينما هي تعيش حياة أسرية سعيدة وهادئة ولا تشوب علاقتها بزوجها الذي كثيرا ما تبين أنه يستشيرها في أمور الأسرة وأية منغصات أو تتعرض لقمع مرئي، ولكنه ذلك القمع المخفي الذي تتشبع به وتبثه الصور عن دونية المرأة وعيوبها الخلقية والنقص الطبيعي في قدراتها.

وكان الاستعمار البريطاني في مصر قد نمط مصر كلها في صورة البلد الزراعي الذي لا يصلح أبدا للصناعة، وشاعت هذه الصورة حتى في أدبيات بعض الكتاب الوطنيين المخلصين المدافعين عن استقلال بلادهم، وبدا الأمر كما لو كان هناك شعوب بعينها -الشعوب الأوروبية والأمريكية طبعا- هي القادرة على استيعاب العلوم الحديثة وإتقان الصناعات، وهناك شعوب يستعصي عليها هذا الأمر بطبيعتها. وكان الاستعمار البريطاني يريد إبقاء مصر تحت قبضته مزرعة للقطن الذي يغذي مصانع الإمبراطورية في لانكشير، وتأخذه بريطانيا مادة خام بأرخص الأسعار وتعيد تصديره إلى مصر بأسعار مضاعفة، فماذا لو نشأت في مصر صناعة؟

إن الإجابة واضحة..

وكما يقول الشاعر محمود درويش

المغول يريدون لنا أن نكون

كما يبتغون لنا أن نكون

هناك نوع آخر من التنميط، فإذا كان الشائع منه هو هذا النموذج السابق الذي تروجه علاقات القوة القائمة في المجتمعات الطبقية، فهناك التنميط الإيجابي الذي تقدمه العقلية الناقدة والتصورات الواقعية، إن البطل المكافح من أجل تحرير وطنه يمكن أن يكون نمطا، والإنسان الوفي لمبادئه الذي يسعى لأن يطبقها في الواقع يمكن أيضا أن يكون نمطا يلهم الناس للاقتداء به والسير على طريق، وإذا ما تحول إلى شخصية درامية أو أصبح ذا حضور قوي في الإعلام فإنه يؤثر تأثيرا إيجابيا، وحتى لا يكون هذا التنميط جزئيا أو مبتسرا فلابد أن يحيط بكل جوانب الشخصية الإنسانية في ضعفها وقوتها، مشاعر الغضب ومشاعر الفرح، السلبي والإيجابي في تكوينها، أي أنه

لابد أن يكون واقعيا لا متعاليا على البشر صعب المنال بالنسبة لهم.

حينئذ لن يصبح التنميط آلية قمع بل آلية تجاوز للقمع، ولكن ولأن الإعلام ليس حرا وليس متاحا لكل القوى السياسية والاجتماعية فقد شاع فيه النوع الأول والأشد سطوة للتنميط، وأضحت المرأة المصرية في الريف والحضر غريبة عن الإعلام وهو غريب عنها على حد سواء لذا أجابت النساء عن الصورة التي يقدمها لهن الإعلام فقالت كل منهن: "إنها ليست أنا"

الزبون والسلعة

تشكل ثورة المعلومات والاتصال أحد الأركان الأساسية للعولمة الرأسمالية التي ارتبطت على المستوى الاقتصادي بسياسات الليبرالية الجديدة وحرية الأسواق ونقل الملكية العامة للثروة من القطاع العام إلى القطاع الخاص، وتحرير التجارة وإطلاق حرية انتق الرأس المال والسلع، وإضعاف السيادة الوطنية للدول القومية وانسحاب الدولة من ميدان الخدمات الاجتماعية التي تحولت بدورها إلى سلع تباع وتشترى في الأسواق مثل الصحة والتعليم والإسكان والمواصلات والنقل، ووقف أي تحكم في سعر العملة الوطنية وتخفيضها وتعويمها لتفقد قيمتها تدريجيا أمام العملات القوية للبلدان الرأسمالية العملاقة وبخاصة الدولار الأمريكي الذي ارتبطت به عملات معظم الدول الفقيرة؛ أي باختصار تحويل الأمم إلى أسواق، والشعوب إلى زبائن، وقد ترتب على هذه السياسات زيادة هائلة في الإفقار ليس لشعوب البلدان النامية فحسب، وإنما حتى لشعوب البلدان الرأسمالية الغنية ذاتها بعد سقوط دولة الرفاهية الاجتماعية في الشمال، وسقوط المنظومة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وشرق أوروبا. وسقوط حركة التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية في قبضة الاستعمار الجديد، أو انهيار تجربتها في بناء اقتصاد وطني مستقل يتجه إلى الاشتراكية، ثم تآكل كتلها وتحالفاتها فيما بينها لصالح العلاقات مع المراكز الإمبريالية.

ورعى البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية هذه السياسات التي جرى فرضها على البلدان شمالا وجنوبا وشرقا وغربا بدرجات متفاوتة.

وكان طبيعيا أن تنهض احتكارات الإعلام الكبرى بالدور الأساسي في الدعاية لهذه العولمة الرأسمالية وللسياسات الإمبريالية للدول السبع الكبرى ونشر نماذجها وقيمها الاستهلاكية التجارية المنمطة وتسويقها في جميع أنحاء العالم عبر الفضائيات وأجهزة الراديو والإنترنت والصحافة المقروءة.

وفي رحم هذه العولمة الإمبريالية أخذ جنين العولمة الاشتراكية ينمو، حيث تسعى الحركات والقوى الاجتماعية والطبقية التي تضم النساء والفلاحين والشباب والمدافعين عن البيئة وحركة السلام ونزع الألغام ودعاة وبناة المحكمة الجنائية الدولية جنبا إلى جنب مع النقابات والأحزاب التقدمية والمنظمات غير الحكومية، يسعى هؤلاء جميعا لتغيير مسار العولمة في اتجاه التضامن بين الكادحين وبين الشعوب

عامة في مواجهة توحش الإمبريالية، أي تصعيد المواجهة بين العمل ورأس المال.

إن العولمة إذن ظاهرة متناقضة وموضوعية، فهى على الصعيد الرأسمالي أعلى مراحل الإمبريالية حتى الآن، وهى على الصعيد الأممي تضامن تزداد فعاليته وقوته ومداه يوما بعد يوم في اتجاه الكفاح من أجل عولمة اشتراكية أي عولمة تسمو لأعلى ذرى الإنسانية، حيث يجري اقتسام الثروة على أساس من العدل والمساواة على صعيد الكوكب وداخل كل بلد على حدة، بحيث تتحول عملية إزاحة الحدود بين البلدان إلى ثورة تقدمية من أجل الإنسان الواحد والإله الواحد، من أجل أن تمشي على الأرض المثل العليا والقيم الرفيعة التي تتضمنها كل ثقافات الشعوب وكل الديانات والرسالات الكبرى.

نخلص من هذا إلى أنه بالرغم من الهيمنة الرأسمالية على الاحتكارات الإعلامية الكبرى فإن الصراع يدور أيضا في قلب هذه الإمبراطوريات الإعلامية ذاتها؛ لأنه صراع يدور في كل مكان آخر حول حدود، الحقيقة والصدق، التي يتعلم الإعلاميون أنه لا يجوز أن تكون لهما حدود، بينما تضع الهيمنة الإمبريالية حدودا سوف يظل الإعلاميون الصادقون والموهوبون يسعون دائما لاختراقها خاصة إذا ما تعلق الأمر بنقل الوقائع الحية والأخبار، وبهذا المعنى لم تستطع شبكات الإعلام الكبرى أن تتجاهل المظاهرات وأعمال الاحتجاجات الكبرى في كل من سياتل وواشنطن وجنيف ودافوس وبانجوك ونيس وبراغ ويونتواليجرو ضد مؤسسات العولمة، كما أنها لم تستطع أيضا أن تحجب الرسائل الأيديولوجية لهذه الاحتجاجات التي كانت ولا تزال تتطلع إلى التخلص من الطابع الرأسمالي الاحتكاري الإمبريالي للعولمة وتمهد الأرض لعولمة جديدة ذات طابع اشتراكي.

فكيف يتعامل الإعلام المعولم مع قضية المرأة سواء ذلك الذي يبث من المراكز الكبيرة أو ذلك الإعلام المحلي الذي يبث من البلدان التي خضعت لروشتات العولمة ووصفات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة وفتحت للشركات المتعددة الجنسية أسواقها.

المرأة في كلا الإعلامين ذات صورة ثلاثية فهى الزبون والسلعة والأداة في آن واحد.

هى زبون أي مستهلك للسلع التي تنتجها الشركات عابرة القوميات. ومن بينها شركات إنتاج مواد التجميل وزبائنها من النساء بالملايين. ولابد من تقديم كل الإغراءات للنساء كمستهلكات. فيجري رسم صورة للأنثى المغرية، الأنثى الأبدية ذات الفتنة الخالدة التي لا تصيبها الشيخوخة أبدا ويظل سحرها الجنسي فعالا مادامت تستخدم أدوات المكياج التي تتنافس الشركات فيما بينها لإنتاجها وتسويقها. وتملأ صور النساء الفاتنات أغلفة المجلات وبرامج التليفزيون ومواد الإعلان ومنتجات الموضة في ألوان الملابس وأطوالها، ونوعيات المأكولات التي تساعد المرأة على الحصول على الوزن المثالي ومزيلات الرائحة الكريهة وصبغات الشعر التي تتغير حسب المواسم، وتزداد حمى الشركات في تقديم بضائعها كلما نقص الاستهلاك من أجل زيادته وكلما زاد من أجل زيادة جديدة.

وترتبط المرأة/السلعة ارتباطا وثيقا بالمرأة الزبون، فمن أجل ترويج السلع وإغراء الزبون يجري استخدام أجساد النساء لا في الإعلانات عن البضائع فحسب وإنما حتى في متن المواد الدرامية بل والثقافية عامة. ففي هذه المواد لابد أن تستجيب المرأة لمواصفات الصورة التي تريد الشركة ترويجها.

وليس معنى ذلك أن الشركات تطلب إلى كتاب الدراما ومعدي البرامج أن تلبس النساء أو يتجملن بهذه الطريقة أو تلك. ولكنها مقتضيات الموضة الرائجة تفرض نفسها في البيئة التي هى -أي الموضة- عنصر من عناصر تكوينها.

يصبح جسد المرأة إذن سلعة من السلع ويفقد مواصفاته الإنسانية ويدخل في النمط التجاري الاستهلاكي مادام عنصر جذب لترويج البضائع، بل إن الاحتكارات الإعلامية الكبرى تخصص قنوات تليفزيونية للمتاجرة المباشرة في أجساد النساء بالإعلان عن أسعار بائعات الهوى والجنس وتليفوناتهن وتقديم صورهن عاريات وفي أوضاع جنسية صريحة.

أما المرأة الأداة فهى قوة العمل الرخيصة الذي تستغله كل من الشركات عابرة القارات والشركات المحلية في إنتاج بضائع منخفضة التكلفة يمكنها المنافسة في الأسواق العالمية وتحقيق معدل ربح متزايد، فالمرأة العاملة والأطفال يتقاضون أجورا أقل كثيرا من أجر الرجل ، وهم بسبب العزلة التي تفرضها شروط الوجود ذاتها ليسوا منظمين في نقابات أو أشكال عمل جماعي للدفاع عن أنفسهم، بل إن قوة العمل النسائية على نحو خاص تشكل احتياطي الاحتياطي في جيش العمل عندما تزداد البطالة، وقد ازدادت البطالة على نطاق عالمي في ظل الليبرالية الجديدة وعبادة السوق، ويجري استخدام النساء بعقود عمل مؤقتة في كل البلدان الفقيرة التي طبقت شروط صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وهن بلا حقوق من التأمين الصحي أو المعاش، وتعرف مصر على سبيل المثال على نطاق واسع ظاهرة العاملات اللاتي يوقعهن على استقالتهن كشرط لتوقيع صاحب العمل على عقد توظيفهن، وعندما تظهر عليها علامات الحمل يقبل صاحب العمل استقالتها وينشط الإعلام في بيان مخاطر العمل أثناء الحمل، المرأة هى أداة أرخص لتوليد ربح أعلى، ولتبرير هذا الاستغلال المضاعف لا بأس من إنتاج برامج وعقد ندوات وإشاعة مقولات وأفكار عن صبر المرأة وجلدها وقدرتها على التحمل والمثابرة لتزيين الصورة القبيحة للاستغلال الواقع عليها وتحملها العاجز له.

أما الإعلام المحلي والعربي فإنه يضيف إلى هذه المنظومة الثلاثية المكونة من الزبون والسلعة والأداة ما يسميه بخصوصيتنا؛ وهى الخصوصية التي حين نترجمها في الواقع العملي والقانوني تصبح انتقاصا سافرا من حقوق المرأة القانونية وإهدار مواطنتها بدعوى الالتزام بالشريعة الإسلامية التي ليست إلا اجتهادات فقهاء عاشوا قبل ألف عام.

بل إن جسد المرأة الذي يجري تسليعه في الإعلانات وفي الفنون الهابطة، يصبح صندوقا للشرف القومي في تناقض صارخ لا يلتفت إليه دعاة الخصوصية أبدا.. فالمرأة وجسدها، ليسا مكمن شرف الرجل وحده، وإنما شرف الوطن أيضا.

وهنا تتقدم جماعات الإسلام السياسي لتصك مفهوم المرأة العورة التي ينبغي إخفاء جسدها، بل من الأفضل إخفاؤها هى كلها عن الأنظار وإعادتها إلى البيت حيث مملكتها وأمومتها التي يجري تمجيدها تمجيدا زائدا،وكأن أمومتها اكتشفت حديثا، وكأن المرأة لم تكن طيلة حياتها أما منذ بدء الخليقة.

كذلك فإن إعادة المرأة إلى البيت يمكن في نظر هذه الجماعات أن يحل مشكلة البطالة المتفشية بين الشباب، وتصبح مشكلة البطالة كأنها مشكلة شخصية وليست ناتج سياسات الخصخصة وانسحاب الدولة وتطبيق شروط صندوق النقد الدولي والبنك الدولي.. وحين يحتاج الاقتصاد المتهالك إلى التخلص من جزء من قوة العمل تتقدم المشهد الإعلامي صورة المرأة المحترمة التي في زعمهم لا تعرض نفسها للبهدلة في الشوارع وتترك بيتها وأولادها من أجل العمل والتشبه بالرجال، وكثيرا ما تظهر البرامج المرأة المثقفة والمسيسة باعتبارها "مسترجلة".

أما الرسالة الإعلامية التي غالبا ما تدور في هذه الأطر التي ترسمها القوى المهيمنة على السياسة والاقتصاد، فإنها في الغالب الأعم موجهة لنساء الطبقات الوسطى والعليا في محاولة لإشباع حاجاتهن الترفيهية والإعلامية والثقافية في الأطر المرسومة سلفا، أما النساء الكادحات في المصانع والحقول فهن شبه غائبات تماما عن الرسالة الإعلامية.. ولا تكاد صورهن أو قضاياهن تظهر في الإعلام، وإن ظهرت فغالبا ما تكون مشوهة ومعرضة للإسقاط عليها من قبل الطبقات الأخرى المهيمنة.

كذلك فإن السياسات الإعلامية تجاه المرأة العربية كما تقول الدكتورة عواطف عبد الرحمن- تسعى بإصرار لترسيخ الصورة التقليدية للمرأة كمخلوق ناقص يفتقد للقدرة على التفكير العقلاني والأعمال القيادية، وذلك رغم الإنجازات التي حققتها المرأة العربية على أرض الواقع، كما يؤكد على مشروعية التمييز الاجتماعي والثقافي ضد المرأة باعتباره من الأمور الطبيعية التي لا تقبل الجدل، ومن هنا يأتي عرض صورة المرأة ككائن أنثوي جنسي يتسم بالأنانية والتردد والسلبية. بينما تتجاهل وسائل الإعلام العربية الموضوعات التي تعكس التطور الذي طرأ على وضعية ومكانة المرأة في التعليم والعمل والمشاركة السياسية والثقافية والإبداعية، وتغيّب مشكلات وهموم الغالبية العظمى من النساء العربيات في الريف والأحياء الشعبية والبوادي، بينما تتحكم منظومة القيم الأبوية الذكورية في تحديد السياسات الإعلامية تجاه قضايا المرأة حتى في ظل وجود قيادات نسائية في أعلى قمة الجهاز الإعلامي، فمثل هذه القيادات التي اعتادت أن تنفذ الأوامر تكون بدورها مشبعة بقيم المجتمع الطبقي الأبوي التي تميز ضد المرأة وتضعها في مكانة أدنى وتنسبها دائما إلى رجل، فروح النقد أي الوعي العلمي الموضوعي بالقضايا من كل جوانبها غائبة أو تكاد عن صناع الرسائل الإعلامية نساء ورجالا بسبب الطابع الاستبدادي لنظم الحكم التي تسيطر على الإعلام في غالبية البلدان العربية وقمع الحريات الديمقراطية ومن ضمنها حرية الإعلام.

وفي سعيها لإبراز صورة الأسرة وإضاءة علاقاتها تركز وسائل الإعلام العربية على دور المرأة كربة بيت باعتباره الدور الرئيسي لها في الحياة، ونادرا ما تنتقد وضعها المتدني في قوانين الأحوال الشخصية والعقوبات والجنسية، وشأنها شأن وسائل الإعلام المتعدية الجنسية تركز تركيزا شديدا على جسد المرأة وتسلعه.

ولكن وسائل الإعلام العربية أيضا شأنها شأن وسائل الإعلام العالمية ورغم ارتباط كليهما بآليات

العولمة والأنماط التي تنتجها وتسوقها في الفكر والشخصية وفي الملابس والأذواق، هى أيضا ميدان صراع تكافح فيه الأفكار والصور الجديدة والنقدية التي يتبناها بعض العاملين من النساء والرجال الذين يعترضون على تنميط الإنسان وتسليعه وبخاصة المرأة، ويحاولون من خلال عملهم أن يقدموا الصور والرسائل الصادقة التي تظهر فيها المرأة خالقة القيم الجديدة الطامحة لإقامة العدل والمساواة والحرية، كما تظهر أشكال العمل في أوساط القوى الديمقراطية والنسائية وتستضيف في برامجها شخصيات غير محافظة أو تقليدية في موقفها من قضية تحرير المرأة، وتعتبر هذا التحرر جزءا من منظومة متكاملة لتحرر المجتمع العربي كله من قبضة الاستبداد المحلي والهيمنة الأجنبية، ومن أجل أسرة تنهض على المساواة والرحمة بين كل أطرافها لتحقيق السعادة، صحيح أن مثل هذه البرامج هى قطرة في بحر الإعلام السائد لكن هذه القطرة سوف تتحول إلى ملايين القطرات كلما استطاع المجتمع العربي بفعل قواه الحية أن يستعيد عافيته ويخطو سريعا في اتجاه إنجاز تحرره وحداثته وتقدمه الاجتماعي، وأهم أدواتها جميعا هى بناء مجتمع ديمقراطي بصورة شاملة يجري فيه تأمين الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والشخصية.

"ديانا": جبروت الصورة

حزنت مثل الملايين لمصرع الأميرة "ديانا" و"عماد الفايد" الذي بدا لي نهاية تراجيدية لقصة حب عبرت بفعل قوة العشق فوق التحيزات واختلاف الثقافات والديانات حتى ملأت الدنيا وشغلت الناس، وجاءت الحادثة لتصيب عشاق الحكايات الرومانسية بما يشبه الجنون، ولتطلق للمولعين بتفسير المؤامرة العنان لخيالاتهم وتصوراتهم حول القدرة الفائقة لأجهزة المخابرات الكبيرة على تدبير الحوادث بدقة لا تخيب. وعلى عكس ما تعلمناه عن أنه ليست هناك أبدا جريمة كاملة وأنه لابد أن يترك المجرم دون قصد ولو أثرا صغيرا يقود إليه في النهاية، فإن عشاق تفسير المؤامرة يسلمون حتى الآن بأن المجرم الذي هو مخابرات الدول الكبرى في رأيهم قد أنجز جريمة كاملة بلا أثر يدل عليه، وهم منهمكون في جمع الأدلة وكأنهم لا يصدقون أن المصادفات التي يمكن أن تصيب البشر العاديين في مقتل بوسعها أيضا أن تصيب نجوم الحكايات الذين تعقلوا بهم، فما بالنا إذا كان هؤلاء النجوم فاتنين وفي ريعان الشباب وقمة الثراء مثل الأميرة "ديانا" ورفيقها "عماد" لكل منهما مغامراته التي تتفنن أجهزة الإعلام في اكتشافها وتقديمها للناس.

لكن ما الذي حدث بالضبط على مدار ما يزيد قليلا على خمسة عشر عاما ليجعل من امرأة ثرية جميلة ومتعددة العلاقات نجمة تتربع على عرش قلوب الملايين من البشر، وكما يقول "توني بلير" رئيس وزراء بريطانيا إنها "أميرة الشعب"، ووصفتها برقيات التعازي وكلمات الآلاف من الذين وقعوا بأسمائهم في سجلات العزاء في القصور الملكية أوصافاً جعلت منها إنسانة فوق كل أخطاء البشر وصغائرهم.

وكأنها جاءت من عالم آخر خال من الضغائن والأحقاد والصراعات. . كأنها ملاك في صورة إنسان. جعل أحد المحزونين المولعين بالأميرة يكتب على باقة الورد التي قدمها.. الحمد لله إنك إنسان ولست ملاكا.

ورغم أن علم النفس يقول لنا إن البشر يميلون لوضع الصفات التي يتمنون أن يتصفوا بها في أشخاص أو في شخص آخر حقيقي أو متوهم، ثم يقومون بعبادتهم أو عبادته لأنه يحقق لهم ما تمنوه لأنفسهم طويلا فلو كانوا فقراء كان غنيا أو غنية، ولو كانوا قليلي الحظ من الجمال كان هو أو هى جميلة، ولو كانوا عاجزين عن التوصل إلى السعادة التي يبتغون كان هو أو هى سعيدة، وهكذا تتم

عملية تعويضية في وجدان وعقلية الناس تشعرهم بالراحة والرضا الناقصين في الحياة الواقعية، لكن هذه العملية التعويضية لا تكون غالبا من صنع الناس أنفسهم خاصة في عصر الشاشة والصورة، وفي عصر التليفزيون والكمبيوتر والإنترنت والأقمار الصناعية التي تصل بالصور إلى أبعد وأفقر قرية في أدغال أفريقيا، ويمكنها بالإلحاح والتكرار أن تجعل النجم الذي اختارته صديقا حميما لكل المتفرجين يتتبعون أخباره وحركاته وسكناته ويملؤهم الفضول لمعرفة كل شئ عن مأكله وملبسه ومسكنه وعشاقه أو عشيقاته وماذا يحب وماذا يكره. وغالبا ما يتابع المراهقون على نحو خاص كل تفاصيل حياة النجم المعبود لكي يقلدوه، خاصة وأن مصممي الأزياء والأحذية والمجوهرات ومنتجي العطور يعرفون ماذا يحب النجم وماذا يكره ليقوموا بترويج سلعهم باسمه أحيانا، وأحيانا ما يستخدمونه هو نفسه في الدعاية.

يتم ذلك كله بعد أن يكون النجم نفسه قد أصبح سلعة رائجة للغاية كما كان حال "ديانا" التي قيل إن مصورها مع "عماد الفايد" على اليخت الخاص بالأخير باع أفلاما قيمتها مليون دولار في يوم واحد. كما أن الصحف الشعبية المتخصصة في الإثارة والفضائح باعت بدورها ملايين النسخ مستخدمة قصة الحب بين "ديانا" و"دودي"، وتسابقت جميعا لشراء الصور المختلسة التي يظهر فيها الحبيبان في حالة عشق حميمة وأخذت هذه الصحف تبحث وكأنها الشرطة في الملفات- القديمة للحبيبين لتنشر قصة هنا أو قصة هناك عن علاقة في حياة أي منهما، قد تكون اختفت عن الأنظار في الماضي ويمكنها الآن أن تكتسب دلالة جديدة.

وبطبيعة الحال لا تستطيع الصورة وقوة الإعلام الجبارة أن يفسرا وحدهما هذا التعلق الجماهيري الذي لم يسبق له مثيل بامرأة قالوا إنها نزلت من برجها العاجي بعد أن ضاقت بالحياة الصارمة الباردة المكبلة بتقاليد بالية للقصر الملكي، ولابد أن عفوية "ديانا" وقدرتها على اقتحام قلوب الناس بتلقائية محببة قد لعبت دورها في تشكيل الأسطورة خاصة في أوساط النساء اللاتي ساندن "ديانا" بكل قوة بعد طلاقها من ولي عهد بريطانيا الذي بدأ بخيانته لها.

ومن المعروف أن النساء يشكلن النسبة الغالبة من جمهور قراء الروايات السهلة البسيطة، ومشاهدة المسلسلات والأفلام وخاصة الشعبية منها القائمة على قوة العاطفة والمشاعر والتي تستدر الدموع بما في حبكتها من مآسٍ ومحن ومصائر مأساوية أو نهايات سعيدة تأتي بعد العذاب دون توقع أو حساب.

وتسقط ملايين النساء إحباطاتهن وقلة حيلتهن وشعورهن بالعجز والحصار على البطلات المتخيلات في المسلسلات والروايات، أو النساء الحقيقيات اللاتي يتمتعن بالشهرة ويتابعهن الإعلام كظلهن، وبتمتعهن وهو الأهم- بالقدرة والفرصة لحكاية حكايتهن بصراحة وصدق، وهو ما لا يتوفر غالبا للنساء العاديات اللاتي تحاصرهن مناخات مناوئة متشابكة وبالغة التعقيد، منها مثلا استبداد بعض التقاليد البالية التي تحتم عليهن عدم البوح، ومنها الافتقار الجماعي بين غالبية النساء للثقة في النفس، والموروث من الثقافات القديمة المعادية للمرأة والتي جعلتها أي المرأة- صنوا للخطيئة منذ

عرفت البشرية الحكاية التي جرت روايتها بطرق مختلفة عن حواء التي أغرت آدم بأكل التفاحة المحرمة فخرجا معا من الجنة مطرودين إلى الأبد، وكانت هى بذلك المسئولة عن خروج البشر جميعا من الجنة وباتت رمزا للغواية. بل إن الثقافة الأسطورية القديمة التي لم تجد تفسيرا لطمث المرأة فسرته باعتباره لعنة تحل بمن يلمسها وهى في هذه الحالة، وتضافرت عوامل كثيرة منذ فقدان المرأة لسلطتها في الأزمنة القديمة حين حمل أطفالها اسمها لا اسم الأب، وجرى نزع هذا الحق منها وتهميشها وإزاحتها إلى الخلف في صراع اجتماعي ثقافي ضار.. تضافرت هذه العوامل مجتمعة لترسخ في الوعي الإنساني الجماعي فكرة دونية المرأة وضعفها وعدم قدرتها مقارنة بالرجل الذي أزاحها عن العرش، ووضع نفسه مكانها.

وعميقا في الوعي الجماعي للنساء تستقر هذه الفكرة الدونية التي تجعلهن يتقبلن غالبا وضعهن الأدنى وحظهن الأقل خاصة حين يرتبطن بالأطفال بدءا من الحمل حتى الولادة والتنشئة التي كثيرا ما تستهلك أعمارهن، ويعتبرن وضعهن هذا طبيعيا بحكم الدونية الخلقية (بكسر الخاء).

ونستطيع أن نجد مثالا واضحا جدا على هذه الوضعية التي تحمل كل هذه الدلالات مجتمعة في مشهد جنازة "ديانا" حين قالت أختاها كلمات عاطفية مأخوذ بعضها من الإنجيل، ورغم أنهن الأكبر سنا، فقد كانت الكلمة الشاملة النقدية التي قالتها الأسرة من نصيب الأخ- الذكر الذي هو أصغر الأبناء الذي حدد أيضا موقف الأسرة متحديا الكل من الصحافة الصفراء والنظام الملكي وتقاليده المتزمتة في آن واحد.

وكان حديثه هو موضوع المناقشة الجادة في كل وسائل الإعلام بعد ذلك.. أما حديث النساء فكان عاطفيا يستدر الدموع كما ينبغي لحديث امرأة.

هكذا وجدت النساء المستضعفات حتى ولو كن في وضع اجتماعي ميسور- أن هناك من يعبر الحواجز باسمهن ونيابة عنهن ويحكي حكاياتهن ويعيشها، وكان شغف النساء بالأميرة شغفا يفوق الوصف.

ولكن الجميع تعلقوا بها لا النساء وحدهن، وعبرت تلال الورود وشلالات الدموع لرجال وأطفال عن هذا التعلق الأسطوري غير المسبوق بشخصيات صنعها الإعلام جنبا إلى جنب سحرها الشخصي، فهل هى رغبة دفينة لا واعية في ممارسة الحياة السهلة التي هى نقيض حياة غير آمنة لا سمر ف ي ها أو مليئة بالصعوبات تعيشها الغالبية أم هو التطلع الملتبس للتغيير الذي يفصح عنه الشعب البريطاني وقد مثلته الأميرة.

وأقول ملتبس لأنه تغيير دون تغيير. فالأميرة خرجت على تقاليد الأسرة المالكة وعاشت حياتها وكأنها امرأة عادية لا تلتزم بالبروتوكول الصارم لأسرة أرستقراطية قديمة متزمتة لم يكن متاحا فيها لولي العهد أن يقبل أمه في طفولته الأولى، ولذا وقع في حب امرأة كأنها أمه وفضلها على الأميرة الساحرة التي سبب لها الآلام.. كما يقول لنا علماء النفس.

وهو ليس تغييرا بالضبط مع ذلك لأن الأميرة عاشت حياة أصحاب الملايين بل والمليارات حين

اختارت أن تقع في حب الفايد الملياردير وكانت حكايات تنقلاتها بين يخوته وفنادقه وقصوره وطائراته شبيهة بحكاية ألف ليلة وليلة. بل إنها حتى قبل أن تقع في حب الملياردير كانت تلبس أغلى الأزياء يصممها لها أشهر المصممين، حتى أنها باعت بعض ملابسها القديمة ببضعة ملايين من الدولارات لصالح جمعية خيرية.

صحيح أنها تبرعت بها للعمل الخيري مما زاد في سحرها كامرأة عطوفة. ولكن تبقى الحقيقة الأصلية راسخة بصورة أقوى وهى أن تلك الفساتين التي تساوي الملايين قد استغنت عنها أميرة مليونيرة بسبب الضجر.

ولا أريد بصدق أن أخرجكم من حالة السحر والانبهار بعطف الأميرة، وأعقد مقارنة خشنة بين ما كانت تفعله هى من أجل أعمال الخير وما تفعله بعض المنظمات النسائية الفقيرة التي اعتادت أن تمول عملها في أوساط أفقر الفئات الهامشية في المجتمعات المتقدمة والمتخلفة على السواء ببيع الأشيا ء والملابس المستعملة بعد تنظيفها وتجديدها بأسعار بسيطة للغاية ويقوم بهذا العمل دون دعاية أو ضجيج مئات الآلاف من الجنود المجهولين في شتى أنحاء العالم ويعيشون حياة يكون من السخرية مقارنتها بحياة الأميرة وهم لحسن حظهم أو سوئه ليسوا نجوما بل يقومون بعملهم الخيري الواسع النطاق في صمت، ومن بينهم منظمة "أوكس فام" البريطانية الشهيرة التي لا أعرف إن كانت بين المنظمات التي شملتها الأميرة برعايتها أم لا.

قبل أيام قليلة من مقتل "ديانا" الفاجع مع رَفيقها بن "الفايد" بذلت بعض جماعات حقوق الإنسان في أوروبا والعالم العربي جهودا مضنية وجمعت الأموال بصعوبة لتقوم بحملة من أجل إقناع الحكومة الألمانية بتخفيف قيود الشروط التي فرضتها على الحكومة النرويجية بعد أن سلمتها المناضلة الفلسطينية "سهيلة أندراوس" التي كانت مسجونة في ألمانيا بعد أن أصدرت إحدى المحاكم هناك حكما بحبسها اثنى عشر عاما بتهمة خطف طائرة ألمانية سنة ١٩٧٧ في الصومال. وكان الحكم سابقة جديدة من نوعها في تاريخ القانون الدولي حيث حوكمت المتهمة في الصومال لدى وقوع الحادث وحكم عليها بالسجن لعشرين عاما، وخرجت من السجن بعد عام ونصف بسبب حالتها الصحية المتدهورة، أي أنها حوكمت مرتين بنفس التهمة وجرت المحاكمة الأخيرة في ألمانيا بعد أن سلمتها لها حكومة "النرويج" التي كانت سهيلة لاجئة سياسية لديها.

وكان من شروط الحكومة الألمانية لتسليم "سهيلة" إلى النرويج لتقضي مدة عقوبتها هناك بجوار زوجها وابنتها أن لا تقوم أوسلو بتحديد إقامة سهيلة في منزلها أو الإفراج عنها لأي سبب.

المهم أن الحملة التي قامت بها منظمات حقوق الإنسان لم تؤد إلى نتيجة رغم إصرار النشطاء ومثابرتهم. والأهم من هذا كله أن الإعلام الأوروبي والعالمي لم يعرها أي التفات، ولم تتحول "سهيلة" إلى موضوع متداول يمكّن الرأي العام من التعرف على قضيتها الحقيقية.. أي قضية فلسطين كلها.

حدث ذلك ليس لأن الإعلام لم يعرف بل لأنه لا يريد.

وقبل سنوات حين اندلعت انتفاضة الشعب الفلسطيني الأولى سنة ١٩٨٧، التي دخلت في

القاموس العالمي باسمها العربي "انتفاضة"، وأخذ الإعلام يهتم بها اهتماما متزايدا متوقفا أمام الظاهرة الفريدة من نوعها وهى انخراط الأطفال حتى الصغار جدا في عمليات قذف جنود الاحتلال الإسرائيلي بالحجارة، وهو ما جعل العالم كله يتوقف ويتساءل عن حقيقة قضية الشعب الفلسطيني وجذورها التاريخية.. قام وزير الخارجية الأمريكي بجولة شاملة في المنطقة طالبا إلى المسئولين الإعلاميين فيها عدم الاستفاضة في نقل مشاهد الانتفاضة حتى لا يصبح "العنف" كما أسماه صورة ثابتة في أذهان المتفرجين.. وحتى لا يعرف العالم الحقيقة.

خلاصة الأمر بوسع الإعلام-إذا شاء وشاءت له السياسة أن يتحكم في المدى الذي يمكن أن يصل له نفوذه في حالة "ديانا" لم يكن هناك أي خطر من صنع هذا الوهم الجميل المريح والفاتن، أما في حالة "سهيلة" وأطفال فلسطين وإذ سيكون على الإعلام أن يفتح أذهان الناس على الأسئلة الحرجة، فإنه يتعمد الغياب أو التجاهل أو الأخبار الخاطفة دون إلحاح أو مطاردة، شأن الإلحاح والمطاردة اللذين أوديا بحياة "ديانا" وابن "الفايد" كما تقول الشواهد حتى الآن.

فليرحمهما الله ويرحمنا من جبروت الإعلام وعنف الصورة.

منطقة الظل

تحتفل النساء العربيات بيوم المرأة كل عام بينما تتعالى الأصوات التي تزداد قوة مشككة في أهلية المرأة وقدراتها، وفي مبدأ المساواة بين البشر ذاته، وتعيد طرح كل ما كان قد أصبح بديهيا مثل حق العمل والتعليم والمشاركة السياسية والعلاقات العادلة داخل الأسرة. ويرتبط ذلك كله بالأزمة الشاملة للمجتمعات العربية وهى أزمة للحكم والمعارضات على حد سواء.

وفي مصر تحتفل النساء مرتين مرة بيوم المرأة العالمي ومرة أخرى بيوم المرأة المصرية الذي يحل في السادس عشر من الشهر نفسه (مارس) وهو ذكرى تأسيس أول اتحاد نسائي مصري أنشأته هدى شعراوي في عام ١٩٢٣.

وقد تزايدت بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة الكتابات النظرية والبحوث الميدانية التي تدور حول وضع المرأة ومكانتها ودورها. وذلك بعد أن طفت على سطح الحياة الثقافية والاجتماعية قوى رجعية ذات بأس أخذت تطرح مجددا ما كنا نعتبره من البديهيات التي حسمها التطور الاجتماعي-الاقتصادي-السياسي قبل نصف قرن أو أقل قليلا أي منذ حصلت المرأة المصرية على حقوقها السياسية وقبل ذلك منذ بدأت النساء تنظمن عملهن المشترك في الاتحاد النسائي المصري.

من هذه البديهيات التي يجري إعادة النظر فيها منظومة الحقوق المتكاملة التي ينص عليها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والعهدان الدوليان أي الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة والتي تشكل جميعا حزمة من الحقوق تكمل بعضها بعضا، ويمكن تقويضها جميعا بانتقاص أي منها،فما بالنا إذا كانت القوى الاجتماعية الضعيفة ومن ضمنها النساء لم تحصل أصلا على هذه الحقوق جميعا أو حتى أغلبها.

ومع ذلك فقد تعالت أصوات المحافظين تشكك في أهلية المرأة وفي مبدأ المساواة بين البشر ذاته. وفي حق النساء في العمل والتعليم والمشاركة السياسية، ناهيك عن مساندتهم لتأبيد وضعها المتدني في قوانين الأحوال الشخصية والذي تعتبره هذه القوى عادلا، لأنه وفقا لهذا يتفق مع كون النساء في حاجة إلى الوصاية الدائمة بحكم أنهن ناقصات عقل ودين. ومن ثم هن في حاجة إلى المراقبة الدائمة بل والتأديب والعقاب.

ومن الكتابات الجديدة التي صدرت مؤخرا في مصر دراسة نشرها مركز قضايا المرأة المصرية،

وهو مركز متخصص في البحث والعمل القاعدي مع جماعات النساء الشعبيات، وقد اتخذ لنفسه مقرا في أحد أفقر الأحياء الشعبية المكتظة هو حي "بولاق الدكرور" الذي لا يبتعد سوى بضع كيلو مترات عن قلب القاهرة ويجمع بين طابع الحي الشعبي الفقير والحي العشوائي معا. ونساؤه غالبا أميات وإذا دخلن إلى سوق العمل ففي الأعمال الهامشية والكتاب هو عن المرأة ومأزق الفعل السياسي في مصر للباحث محمد حسن عبد الحافظ يجمع بين مقدمة نظرية وبحث ميداني عن المرأة والتمثيل النيابي في المحليات. انتخابات ١٩٩٧ نموذجا. أجراه فريق من باحثي المركز في ست محافظات على عينة من ٥٢٠ فردا ٢٧١ من الذكور و٢٤٩ من الإناث من مهن ومنابع اجتماعية مختلفة وبعضهم عاطلون.

النتائج التي سيتوصل إليها البحث صادمة من زوايا كثيرة سوف نتعرف عليها في مناقشة الكتاب.

يحرص الجزء النظري التمهيدي على "تذكرينا بأن حالة التراجع التي تعاني منها قضية تحرير المرأة في مصر لا تعود إلى التاريخ القديم. فعلى العكس تماما كانت المرأة في مصر القديمة تحظى بمكانة خاصة، وقد نجت من تأثير المنظومة الميزوجينية (العداء للمرأة) التي كانت سائدة في الثقافات القديمة. وذلك لأنها شاركت في الحياة الإنتاجية والدينية والسياسية على قدم المساواة بل إن المرأة كانت إلهة شأنها شأن الرجل في مصر القديمة، وقد امتد هذا الاستثناء التاريخي إلى عصور لاحقة حين تولت شجرة الدر حكم مصر في العصر المملوكي. وإن كان العصر المملوكي شأنه شأن المجتمعات الطبقية الأبوية قائما في أحد مرتكزاته على التمييز ضد المرأة أي أن صعود شجرة الدر إلى حكم البلاد لا يمثل حالة صعود للنساء جميعا في عصرها.

ولكن تراجع وضع المرأة على الصعيد العالمي فعل فعله في وضع المرأة المصرية في العصور التالية، ومنذ قرن من الزمان بدأت رحلة الكفاح الشاقة للمرأة من أجل حقوقها التي كانت قد ضاعت إذ حدث تقدم جزئي وتراجع جوهري حين طرحت المساواة نظريا وجرى التمييز ضد المرأة عمليا في الميادين كافة. ولا يقلل من هذا التمييز أن هناك نساء محظوظات وهن نساء الطبقة الغنية لا يتعرضن له.

حدث ذلك كله رغم مشاركة المرأة في الحركة الوطنية المصرية منذ نهاية القرن الماضي حيث انخرطت في صفوف الثورة العرابية، وهى بداية أفضت إلى الارتباط الدائم بعد ذلك بين قضية تحرير المرأة وقضية تحرير الوطن. وهو ما يوضحه الكتاب وحين أرست دولة محمد علي الحديثة قواعد المواطنة ثم تعرضت للهزيمة تراجع وضع المرأة ومكانتها ودورها إلى أن شاركت بعد ذلك في الثورة العرابية لتكون مشاركتها بعض حصاد إيجابي لما كان رفاعة الطهطاوي قد بذره حين اعتبر أن التربية وتربية المرأة على نحو خاص هى السبيل للتقدم والحضارة.

ودعا إلى عمل المرأة حيث إن المرأة الأمية والمعزولة في البيت هى امرأة مستعبدة.

وبعد هزيمة الثورة العرابية وفي الفترة الممتدة بينها وبين ثورة ١٩١٩ صدر الكتابان المهمان لقاسم أمين "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" وظهر فيهما بصورة موثقة تحليلية وعميقة كيف أن تحقير الرجل

للمرأة في المجتمع الإسلامي هو جزء من احتقار القوي للضعيف في العهود الاستبدادية.

كان قاسم أمين مثله مثل رفاعة الطهطاوي قد تأثر بفلاسفة التنوير الفرنسيين وتوقف طويلا أمام مكانة المرأة في المجتمعات الأوروبية وارتباط هذه المكانة المتقدمة بتطور الحضارة فيها وبشكل خاص بنمو الديمقراطية لذلك انتقد الاستبداد بلا هوادة واعتبره أحد الأسباب المركزية للتخلف العربي.

شاركت المرأة المصرية في المعارك التي دارت على أشدها حول كتب قاسم أمين وأفكاره وإن اختارت ملك حفني ناصف لنفسها في هذه المعارك اسما مستعارا هو "باحثة البادية" وهى المشاركة التي ستتصاعد بعد ذلك لتؤدي -ودائما في خضم الحركة الوطنية- إلى خلع المرأة لحجاب الوعي وحجاب الرأس كذلك إذ نما وعي نخبوي بأهمية دور المرأة وضرورة مساواتها بالرجل بالرغم من أن منظومة العادات والأفكار المترسبة من الحقبة المملوكية والإرث البدوي الرعوي والذهنية الأبوية الفوقية لا تزال تمارس تأثيرها حتى الآن وهى تصارع ضد الجديد.

ورغم أن قيادات الحركة النسائية في الربع الأول من القرن قد انتمين إلى الطبقة العليا والأرستقراطية إلا أن قطاعا كبيرا من الطبقتين الوسطى والشعبية قد شارك ببسالة.

وتعترف هدى شعراوي نفسها بأن الشهيدات الخمسة في ثورة ١٩١٩ كن جميعا من نساء الأحياء الشعبية ولم يقدم أحد حتى الآن وفي حدود علمي دراسة عنهن وأسرهن و بيئاتهن.

ووصفت هدى شعراوي "كيف كانت تذهب قيادات الحركة النسائية من الطبقة العليا إلى مكان المسيرة النسائية في مركبات فاخرة ليفاجأن بنساء الطبقات الشعبية قد سبقتهن مشيا على الأقدام أو على عربات الكارو المكشوفة. وكيف أن نساء الطبقات الشعبية كن يحملن اللافتات ويحمين القيادات العامة في المواجهة مع الإنجليز".

وقد قصدت إلى إدراج هذا الاقتباس لأنني أود أن أبين لاحقا كيف أفلت بعض معناه من بنية البحث بمقدماته ونتائجه، وكان إفلاته على هذا النحو سببا في نقاط ضعف وقصور سوف أعالجها في حينها (التوصيات-الإصلاح).

وفي عرضه لصور المشاركة النائية منذ ثورة ١٩١٩ يقفز الباحث على هبّة ١٩٤٦ الشعبية التي عمت الوطن كله، وانطلقت من الجامعة والمصنع ضد الاحتلال الإنجليزي والقصر الملكي والرجعية الحاكمة من كبار الملاك وتشكلت في ظلها اللجنة الوطنية للطلبة والعمال التي شهدت ولادة نخبة نسائي ة جديدة تماما، كانت في أعلى مراكز قيادة الحركة، ومثيلتها في ذلك الحين الدكتورة لطيفة الزيات نائبة عن الشيوعيين، وكانت هناك نساء في كل مواقع القيادة للهبة بعد أن كانت المرأة قد دخلت الجامعة سنة ١٩١٩، كانت النساء في هذه القيادة نخبة من نوع جديد تتميز تماما عن النخبة القديمة التي انحدرت من الأسر الأرستقراطية والغنية، فكانت نساء ٤٦ طلائع لحركة شعبية نسائية جديدة تنهض على أسس اجتماعية-اقتصادية-ثقافية وتتطلع لتجاوز المجتمع القائم على الاستغلال بمعناه الشامل.

ولما كان الباحث قد أغفل تحليل الطابع النخبوي للحركة القد يمة فقد فاته المعنى الجديد لقيادة

١٩٤٦ التي ستؤدي من الآن فصاعدا إلى وجود تيارين متصارعين، ومتعاونين في بعض الأحيان، في الحركة النسائية المصرية. التيار الأول هو التيار الطليعي التقدمي الجديد، الذي تطور ليلعب دورا رائدا في التسعينيات، ويرى أنه لا يمكن إغفال الإطار السياسي والاقتصادي الذي يدور فيه الصراع في المجتمع المصري، أو تجاهل الطابع الطبقي لهذا المجتمع فذلك يؤدي إلى الحديث عن كل النساء سواء جئن من الطبقات المالكة أو جئن من الطبقات الشعبية.

ورغم عطف الباحث على الطبقات الشعبية فقد تحدث عن كل النساء واعتبر الحركة شيئا واحدا.

أما التيار الثاني تيار كل النساء فقد لعب دورا مهما جدا في تاريخ الحركة النسائية المصرية منذ هدى شعراوي وحتى درية شفيق التي قادت الإضراب عن الطعام عام ١٩٥٤ في نقابة الصحفيين من أجل الحقوق السياسية للمرأة المصرية، وأدت إلى منح المرأة المصرية حق التصويت والانتخاب في دستور ١٩٥٦. لكن مثل هذا التيار كان غالبا ما يصطدم بحدوده الضيقة حين تنخرط النساء في نضال طبقي مباشر مثل الإضرابات العمالية والاحتجاجات الفلاحية التي لا تهتم بها الحركة النسائية النخبوية من قريب أو بعيد ولا تنظر إليها باعتبارها كفاحا من أجل تحرير المرأة لأنها ببساطة كانت معنية بالنخبة لا بالجماهير.

ورغم الأفكار التقدمية والمستنيرة للباحث هنا وهناك فإنه بقى أسير هذه النظرة التي ترى في قضية المرأة قضية كل النساء. ولذا فإنه في التوصيات النهائية لا ينتقد مفهوم الإصلاح الاقتصادي ومساره الذي أدى على الصعيد العملي إلى بطالة واسعة في أوساط النساء وإفقار متزايد للطبقات الشعبية تدفع المرأة ثمنه مرتين، مرة لوجودها ضمن هذه الطبقات ومرة أخرى لأنها امرأة، أي تتحمل أعباء متزايدة بسبب هذا الإفقار.

ولذا فإننا لا نجد في الكتاب أي إشارة لحقيقة أن المشاركة السياسية لا تزال حتى الآن عملا نخبويا إلى حد بعيد، والجماهير بما فيها جماهير النساء هى في الغالب الأعم أدوات الصراع على السلطة بين أصحاب المصالح من كبار الملاك، ولعل استخدام أصوات النساء في تزوير الانتخابات بسبب أميتهن أكبر دليل على هذه الحقيقة وبالتالي فإن الباحث لم يحلل جيدا وقائع الانفصال بين النساء والانتخابات حيث حملت إجابات النساء في الاستبيانات إشارات كثيرة إلى هذا الانفصال.

كذلك يرد الباحث فشل حركة تحرير المرأة حتى الآن وفشل الأفكار النهضوية والتنويرية إلى ما أسماه "تبعيتها الكاملة للمجتمعات الأوروبية دون قياس المسافات البينية تاريخيا واجتماعيا وثقافيا، ودون تصفية هذه الأفكار من محمولاتها الأيديولوجية المفارقة للواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي المصري، فضلا عن بقاء هذه الأفكار في إطار النخبة التي عبرت بها عن احتياجاتها وخبراتها الخاصة".

ولعل هذه الفقرة في الكتاب أن تكون أهم وأخطر استنتاجاته بل ومنطلقاته الفكرية التي تؤسس على صعيد الأفكار لما يسمى بالخصوصية الوطنية أو القومية. فلم يكن قاسم أمين على سبيل المثال قد استورد أفكاره من الغرب، بل حرص دائما على الرجوع إلى الدين، ومع ذلك تعرض لحملة ضارية

من المحافظين والتقليديين الذين لم يستمدوا قوتهم من الأفكار أو الخصوصية بل من حقيقة التخلف الاقتصادي-الاجتماعي الذي أدى إلى إخفاق عملية التحديث جنبا إلى جنب تشوه الطبقة الاجتماعية التي قادت البلاد بعد ذلك، وتذبذبها على الصعيد الفكري إزاء مبدأ المساواة وحرية الفكر والاعتقاد.

وعلى سبيل المثال كان طلعت حرب رائد الصناعة المصرية معاديا لعمل المرأة. وذلك كله بسبب ارتباطاتها القديمة والتقليدية، التي جعلتها أي الطبقة الرأسمالية تجهض في كل مرة عملية الإصلاح الديني التي تنطلق منها دائما أفكار حرية الفرد والتنوير والاحتكام للعقل، بل على العكس كانت هذه الطبقة نفسها كلها وقعت في مأزق تلوذ بالدين لتستخدمه في السياسة بدلا من أن تواصل بشجاعة عملية فصله عن السياسة وكان الدين ولا يزال أحد المرتكزات الرئيسية القوية التي تستند إليها القوى المحافظة لقهر المرأة والتمييز ضدها.

خلاصة الأمر لم تحدث قطيعة نهائية في تاريخنا الحديث مع الأفكار التنويرية. ومن ضمنها تحرير المرأة. هى أفكار غربية بقيت هذه الأفكار في إطار النخبة، رغم أن لميراث التنوير الأوروبي جذورا عميقة في الثقافة العربية إذ انتقلت العقلانية لأوروبا عن طريق الفلاسفة والعلماء العرب وعلى رأسهم، ابن رشد الذي كانت كتبه أساس خروج أوروبا فكريا من ظلمات العصور الوسطى، ويتضمن القسم الثاني دراسة ميدانية عن المرأة والتمثيل النيابي في المحليات وانتخابات أبريل ١٩٩٧ نموذجا ويتوصل إلى نتائج بالغة الأهمية تتناقض من بعض الزوايا مع نتائج الدراسة النظرية ونتائج دراسات أخرى ميدانية.

ويسجل الباحث في بداية القسم الثاني أنه برغم الخبرة الطويلة المكتسبة من تجربة مجالس القرى والمدن والتي بدأت في مصر سنة ١٨٨٣ أي بعد هزيمة الثورة العرابية ودخول الاحتلال البريطاني إلى البلاد بعام واحد فلا تزال هذه المجالس محكومة بالمركزية الشديدة وفاقدة للفعالية.

وفي قانون الإدارة المحلية الذي صدر سنة ١٩٧١ يستمد الممثلون المحليون سلطتهم من كونهم حراسا وضامنين لتنفيذ السياسات الحكومية على المستويين الإقليمي والمحلي، وليسوا رقباء عليها، أي أن صلاحياتهم محدودة منذ البداية، وأكثر منها محدودية قدرتهم على موافقة الحكومة المركزية ولا يستطيعون لذلك إلا أن يجمعوا أموالا زهيدة للغاية مما يحد من قدرتهم على الحركة والتأثير.

كذلك فإن الإدارة المحلية ليس لها الحق في الاعتراض على سياسات الأجهزة التنفيذية المحلية أو سحب الثقة منها أو تعديل أجندتها وقد كان تقليص صلاحياتها مرتبطا بتغيير اسمها من الحكم المحلي إلى الإدارة المحلية.

وهو التغيير الذي لم يسجله البحث رغم أهميته البالغة وبالتالي فقد كان هناك عنصر ناقص في تحليله لمحدودية صلاحيات منظمات الحكم المحلي التي تحدث عنها مرة باسم الإدارة المحلية وأخرى باسم الحكم المحلي.

يسجل الباحث تفاقم العنصر الحاسم حتى الآن في المؤسسات التمثيلية بكل أشكالها في البلاد، ألا وهو الهيمنة المطلقة أو شبه المطلقة لحزب الأغلبية عليها، أي الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم،

"ممارسات حزب الأغلبية تعرقل مشاركة الأحزاب الأخرى في مثل هذه الانتخابات، فلا عجب إذن من أنه في عام ١٩٩٢ لم تكن هناك منافسات انتخابية على هذه المجالس في ٨٥ من الدوائر.

وبطبيعة الحال تدنت مستويات المشاركة بصورة ملحوظة، كما تدنت بالتالي مشاركة المرأة، برغم أهمية الدور الذي يمكن أن تقوم به المرأة في النطاقات المختلفة للمجالس الشعبية المحلية في المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى بحكم امتلاك المرأة لمقومات أساسية تؤهلها للنجاح في هذا المستوى مثل معرفتها الحساسة بالمشكلات الحياتية للمواطنين، واحتكاكها المباشر بالأهالي ووعيها الفائق بمشكلات الأسرة وحاجات المواطنين، ويفوت الباحث أن كل هذه المقومات التي تؤهل المرأة للعب الأدوار المحلية بصورة أكثر كفاءة لم تشفع لها أمام الناخبين من الرجال وحتى النساء أنفسهن الذين يعزفون جميعا عن منح أصواتهم للمرأة. وقد بينت دراسات ميدانية أخرى أنه إذا كان الرجال يصوتون أحيانا للنساء فإن النساء غالبا لا يصوتن للنساء لأنهن جميعا مشدودات إلى التراث الثقافي السلبي، والأفكار والقيم المحافظة التي ترى أن المرأة غير صالحة للسياسة. وإن مكانها الأمثل هو البيت، وقد عزز المجتمع صعوبة مواءمة المرأة بين دورها في الأسرة ودورها السياسي والاجتماعي. كما يقول الباحث الذي ينسى أن يشير إلى انسحاب الدولة من ميدان الخدمات الاجتماعية.

تسجل مقدمة البحث إحصائيا مستويات تراجع مشاركة المرأة في المحليات حيث شهدت بداية الثمانينيات زيادة كبيرة بنسبة هذا التمثيل نتيجة لتخصيص عدد من المقاعد للمرأة في المجالس الشعبية المحلية بموجب القانون ٢١ لسنة ١٩٧٩. فانخفض تمثيل المرأة من ١٠,٢٥٪ سنة ١٩٨٠ ليصل إلى ١٪ عام ١٩٩٧. وتنخفض النسبة انخفاضا حادا في القرى لتصل إلى ٠,٥٪ سنة ١٩٩٧.

ويرجع هذا التفاوت بين المحافظات والمدن والمراكز والقرى إلى اختلاف السياق الثقافي والاجتماعي بين بيئة حضرية وأخرى ريفية، وبين حي شعبي وحي آخر.

وفي ترتيب البحث لمجموعة الأسباب الإثنى عشر التي تؤدي إلى تراجع دور المرأة في العمل السياسي وتحديدا في المحليات يرى الكاتب أن النسق القيمي السائد هو أبرزها. ودون تحديد للإطار الاجتماعي-الاقتصادي السياسي الذي يحكم العملية الانتخابية كلها ويجعل نتائجها محسومة مسبقا لصالح أقلية محدودة ولغير صالح الجماهير العريضة وجماهير النساء ضمن هذه الجماهير العريضة باعتبارها الأضعف والأقل تدريبا وتعليما. ثم يأتي بعد ذلك عدم قبول الناخبين للمرأة المرشحة وضعف المصادر التمويلية للمرشحات خاصة إذا كن مستقلات لأنه عادة ما تلجأ الأحزاب إلى الإعلان في قوائمها عن ترشيح بعض العناصر النسائية ثم تستبدل بها في اللحظة الأخيرة مرشحا من الرجال.

كذلك فإن ضعف تصويت المرأة في الانتخابات هو عنصر إعاقة للمرشحات، ولكن إذا اختبرنا هذا السبب مع ما سبق التوصل إليه من أن النساء لا تصوتن للنساء فإن مثل هذا الضعف لا يعني شيئا للمرأة ما دامت النساء لن يصوتن لها.

ويورد الباحث إحصائية تقول إن التصويت النسائي لم يزد، في أحسن حالاته على ٤٤٪ من

المقيدين في الجداول الانتخابية، ولمن يعرف مثلي وبصورة عملية جدا حقيقة التصويت النسائي في الانتخابات عامة، والذي لا يتجاوز في أفضل الحالات نسبة ١٠٪ في المدن وترتفع هذه النسبة كثيرا في الريف ربما لتصل إلى النسبة التي تحدث عنها الكاتب لا بسبب إقبال النساء على الانتخابات، وإنما بسبب استخدام أصوات النساء لتزوير الانتخابات عن طريق تجار الانتخابات أو العمد وهى ظواهر شائعة جدا في الريف المصري وفي الأحياء الشعبية في المدن، ومثل هذه التفرقة ضرورية إذا شئنا أن نتعرف على مدى إيجابية الناخبات والناخبين والنسبة التقديرية أو الفعلية للإسهام النسائي في العملية الانتخابية الذي لا يزال شكليا ومزيفا في الغالب الأعم.

أما المعوق القانوني فإنه بدوره مختزل اختزالا بالغا في هذا الفصل مما يضعف الكتاب كله لأنه يفصل بين الإطار السياسي-الاقتصادي القائم والظواهر التي يعالجها إذ يقصر الباحث المعوق القانوني على التغيير الذي طرأ على النظام الانتخابي من نظام القائمة الذي خصص مقاعد للمرأة إلى نظام الانتخاب الفردي الذي ألغى هذا التخصيص.

وتجاهل البحث تماما الانتقادات الجذرية التي وجهتها أحزاب المعارضة للنظام الانتخابي طيلة العشرين عاما الماضية ومطالبتها. التي لم يستجب لها الحكم لتنقية جداول الناخبين من الموتى والمهاجرين وإلغاء جداول القيد القائم والاعتماد على السجل المدني أو الرقم القومي عند إقراره واشتراط أن يوقع الناخب أو يبصم أمام اسمه وإخضاع الانتخابات العامة والاستفتاءات لسلطة القضاء بمجرد الدعوة للانتخابات بحيث تصبح كل أجهزة الدولة وكل العملية الانتخابية من الترشيح إلى التصويت إلى الفرز إلى إعلان النتائج تحت إشراف المجلس الأعلى للقضاء الذي تخضع له كل الأجهزة التنفيذية في هذه الأثناء مع ضرورة التصويت بالبطاقة الشخصية أو العائلية وتشديد العقوبة على جريمة تزوير الانتخابات فلا تسقط بالتقادم، وضرورة حضور المندوبين كل مراحل العملية الانتخابية من التصويت للفرز لإعلان النتائج. وهذه هى الشروط المعمول بها في كل البلدان الديمقراطية والتي تضرب بها وزارة الداخلية عرض الحائط. ولا تزال المعارضة المصرية تطالب بتعديل قانون مباشرة الحقوق السياسية ليتضمن هذه الحقوق دون أدنى استجابة.

ونسيان كل ذلك والقول بأن المعوقات القانونية هى الانتقال من نظام التخصيص إلى إلغائه يضعف بنية البحث إلى أقصى حد ويجعله غريبا عن الواقع الفعلي الذي يعود البحث ويشخص أحد جوانبه الجزئية، أيضا حين يسجل اقتصار المنافسة الحقيقية على مرشحي الحزب الوطني الديمقراطي والمنشقين عليه الذين خاضوا المعركة باعتبارهم مستقلين لعدم إدراجهم على قوائم الحزب، وبذلك أصبح الحكم ينافس نفسه. وهذه النتيجة هى محصلة لوضع عام أشمل كثيرا من مسألة تخصيص المقاعد للنساء .ويستخلص البحث من هذه المعوقات التي فاتتها حقيقة عزوف النساء والجماهير عامة عن الترشيح حيث تقدم من النساء في انتخابات ١٩٩٧ عدد ٦٦٣ امرأة على نطاق القطر المصري أي بنسبة ١,١٪ من جملة المرشحين الذين بلغ عددهم ٥٧ ألف مرشح.

وهكذا كانت نتيجة الانتخابات صادمة للغاية بعد سلسلة التزوير والتقفيل والتسويد، هما

مصطلحان معروفان جدا في أوساط الناخبين والمرشحين المصريين، وهما عمليتان مرتبطتان إذ يقوم المرشح صاحب النفوذ في دائرة أو لجنة بإغلاقها تماما لصالحه هو وأنصاره ثم التصويت أي تسويد الخانات الشاغرة بعد ذلك لكل الغائبين والموتى أيضا لصالحه، وكنت وأنا أشرح هذه العملية لأحد الصحفيين الأجانب أموت خجلا فضلا، عن أنني بذلت جهدا كبيرا لكي يفهم الصحفي هذه العملية الغريبة جدا والمدهشة بالنسبة لمن لم يعرفوا آليات تزوير الانتخابات، لذلك لن ندهش أن نجد في الكتاب إجابة شائعة عن سؤال لماذا لم تستخرج بطاقة انتخابية سواء للرجال أو النساء والإجابة تقول ليس لها فائدة.

وسوف نجد أن ٣٥,٨٪ من العينة قد قالت إن سبب عدم المشاركة في الانتخابات ١٩٩٧ أنها "مش فاضية" بينما قال ٢٥٪ إن الذين ينجحون معروفون، وقال ٢٢,٨٪ إنه لا فائدة في المحليات كما أن هناك انخفاضا واضحا في مستوى معرفة الناخبين لكثرة الوعود وعدم التغيير.

ومن أنواع المضايقات التي تعرضت لها النساء المرشحات إطلاق الشائعات المغرضة ضد المرأة بنسبة ٤٢,١٪ ثم جاء التهديد والرشوة متساويين بنسبة ٢٣,١٪ لكل منهما، وكانت الرشوة، أي الانسحاب لإخلاء المكان لمرشح آخر مقابل الحصول على مبلغ من المال يجري التفاوض عليه هى أيضا السبب الرئيسي بنسبة ٥٦٪ من أسباب انسحاب المرشحات من الانتخابات المحلية في سنة ١٩٩٧، ومع ذلك فقد أجاب ما يقرب من نصف المرشحين على سؤال حول أهمية دور المرأة في المحليات قائلين إن هذا الدور مهم لأنها تعبر عن مشاكل المرأة (وليس المجتمع) وتحاول حلها. وهذه الإجابة المتناقضة هى دليل على أن وضع المرأة لا يزال ملتبسا في نظر الجمهور الواسع رغم أن الموضوع هو مشاركتها السياسية أي أعلى تعبير عن المشاركة في الشأن العام، بينما رأى ١١,٩٪ من العينة أن المرأة دورها غير مهم إطلاقا وليس لها دور في المحليات، ومن الأفضل أن تتفرغ للبيت، وفي القسم الثالث من الكتاب يقدم مركز قضايا المرأة المصرية مجموعة من التوصيات ويطرحها على كل من الرأي العام ومنظمات المرأة والأحزاب السياسية والنقابات والدولة.

وهى توصيات لا يختلف عليها أحد من المتطلعين إلى تمكين المرأة وتحررها نساء ورجالا وتتضمن أهدافا جزئية صغيرة وأهدافا كلية شاملة يمكن أن يكافح من أجلها المعنيون بقضايا المرأة فلا أحد يختلف على أن الأمية السياسية التي فرضت على النساء هى جزء من الأمية السياسية التي تستبد بوعي المجتمع كله وأن علينا أن نجري تغييرات جوهرية في آليات تفاعل المجتمع برمته وأن تسعى الدولة لتدمير الفجوة بين مسار التحرر الاقتصادي ومسار التحرر السياسي "بفتح الأبواب الموصدة" أمام المرأة المصرية خاصة، وإنقاذها، وإنقاذ المجتمع من التخلف والتراجع.

ويرتبط هذا المطلب بمساواة المرأة بالرجل دون ذكر للعدل أو نفي للاستغلال، وهو ما يجعل المساواة المنشودة ومساواة المرأة المالكة بالرجل المالك إذ نعود إلى النخبوية التي لا ترتبط من قريب أو بعيد بجماهير النساء المستغلات ضمن الطبقات الشعبية لأن مسار التحرر الاقتصادي هو مسار دعم الرأسمالية وفتح الباب أمام آليات السوق والملكية الخاصة وانسحاب الدولة من ميدان الرعاية

الاجتماعية.

وتأتي بعد ذلك سلسلة توصيات خاصة بتعديل القوانين والدستور وتنقية التعليم والإعلام من المنظومات القيمية المعادية للمرأة وإنشاء وزارة للمرأة وتخفيف حدة المجتمع الذكوري، ويطالب الأحزاب بمساندة المرأة، ويدعو النساء أنفسهن لتحمل مسئولياتهن ويرى أن التقدم أو التأخر يصيب كل فئات المتجمع وينعكس على المرأة في المقام الأول، لذا فإن المأزق الذي تعيشه المرأة المصرية هو تعبير عن المأزق العام، للمجتمع كله.

كذلك فإن مأزق هذا الكتاب يكمن في أنه حين عزل قضية المرأة لأغراض البحث استبعد المنهج التكاملي الموضوعي الشامل الذي يضع إطارا اقتصاديا سياسيا للمرحلة قيد البحث فبقيت نظرته نخبوية، رغم نقده للنخبوية، فقد وصل بين التطور الديمقراطي على الصعيد الحقوقي وهذا التطور نفسه على الصعيد الاجتماعي، وهو الانفصال الذي لم تستطع معظم فصائل الحركة النسائية الجديدة تجاوزه حتى الآن، وربما يكمن هنا أحد أسباب عزلتها الجماهيرية.

شراب قديم

البنات.. البنات

أجمل الكائنات

كان هذا هو مطلع واحدة من الأغنيات الجميلة التي كتب كلماتها شاعر العامية المصري الراحل "صلاح جاهين" وغنتها الفنانة سعاد حسني التي قامت أيضا بأداء الدور الرئيسي في مسلسل تليفزيوني كتبت نصه "سناء البيسي" بالتعاون مع صلاح جاهين ناقش علاقة المرأة بالرجل من كل زواياها، وكان عنوانه "هو وهى"، ولقى في ذلك الحين نجاحا شعبيا هائلا حتى أن التليفزيون يعرضه مجددا بين الحين والآخر.

كان الشاعر الفذ يستشرف في نهاية أيامه التي قضاها مكتئبا تلك الحالة من معاداة المرأة التي ستعم في المجتمع العربي، وتنتشر بين كل الفئات والطبقات كالنار في الهشيم، حيث ينبري بعض الفقهاء وخطباء المساجد والصحفيين لتقديم، "براهينهم" على دونية المرأة أو مسئوليتها عن فساد الأجيال الجديدة، لأنها تركت أبناءها في الشوارع وخرجت إلى العمل، وأصبحت هى نفسها مسئولة عن البطالة الواسعة في أوساط الشباب حين احتلت الوظائف التي كان من المفروض أن يشغلوها وأخذت تمشي في الطرقات لتثير الفتنة وتلهب الغرائز، وأخذت فوق ذلك كله تطالب بحقوقها، وتجادل في عدالة وإنسانية قوانين الأحوال الشخصية وتسعى لتشترط على زوجها أن يعلمها إن كان سيتزوج بأخرى لتحسم هى أمرها إن كانت تريد أن تبقى معه أم تحصل على الطلاق، بل وتجرأت بضع مئات من النساء وحصلن على حق العصمة أي حقهن في تطليق ا لأزواج، واستحقت المرأة لذلك كله غضب الرجال المحافظين، وغضب الله سبحانه وتعالى الذي يعاقب المجتمع الذي يسمح لنسائه بكل هذا في زعم بعض الفقهاء والمحافظين والكتاب الموالين لهم، والذين عارضهم جميعا "صلاح جاهين" بفنه الجميل، هو الذي كرس عبقريته للتغني بالحياة و الحب والجمال، بالعدل والحرية وتمجيد الإنسان رجلا كان أم امرأة، أبيض أم أسود أم أصفر، وفتح أمام شعر العامية بابا سرعان ما دخل منه شعراء وشاعرات "زي الورد/" على حد التعبير الذي أحبه الشاعر.

ولما كانت الكتابات والخطب المعادية للمرأة تنسب نفسها للدين وترفع لافتته لتسكت الأصوات الناقدة فقد تقدم عدد من الباحثين الجادين ليفتشوا مرة أخرى في خزائن التراث من القرآن الكريم

للسنة للفقه ليكشفوا مرة أخرى عن المصدر الحقيقي للخطاب المعادي للمرأة، وهى المهمة التي كان قد أنجزها من قبل عدد من قادة النهضة والتنوير من رفاعة الطهطاوي لقاسم أمين لمحمد عبده، ولكن ولأننا نتجرع الشراب القديم نفسه في كؤوس جديدة في ظل التراجع العام وفي سياق أزمة سياسية اقتصادية اجتماعية ثقافية شاملة، كان لابد للمنادين بتحرير المرأة باعتبار هذا التحريم خطوة أولية لا غنى عنها لنهوض المجتمع العربي-أن يخوضوا مجددا المعركة التي كنا قد تخيلنا أننا كسبناها فعلا في زمن سابق.

وفيما يبدو فإن علينا أن نخوض بين الحين والآخر المعارك التي كنا قد كسبناها لنكسبها من جديد حتى لا نخسرها أبدا.

وفي هذا السياق صدر كتاب الباحث السوري "حسين العودات" عن المرأة العربية في الدين والمجتمع عرض تاريخي "وأهداه إلى حفيداته الأربع متمنيا أن يشهد جيله نهاية استلاب المرأة".

وهو بهذا الإهداء يقرر أمرا واقعا لا يجادل فيه العقلاء حيث يجري استلاب المرأة العربية على كل المستويات وتواكب هذا الاستلاب جهود حثيثة لانتزاع الحقوق التي كانت المرأة والمنورون والنهضويون قد كافحوا من أجلها على امتداد قرن من الزمان.

يقدم الباحث كتابه بحكاية مشحونة بالدلالة، فيقول لنا إن أخته الوحيدة لأربعة إخوة رفضت أن تأخذ نصيبها من الميراث بعد وفاة الأب، ورغم إصرار الأخوة على إعطائها نصيبها إلا أن المرأة أعاقت توزيع الميراث لعشرين عاما.

"وكان حجتها أنه من المعيب عليها أن تشارك أخوتها الذكور لتركة والدهم، لأنهم حسب رأيها أولى بها، وأن الله كفاها وزوجها بما رزقهم، مع أنها وزوجها في الواقع-أكثرنا فقرا وحاجة لنصيبهم من الميراث، خاصة وأنه أرض زراعية، وهما الوحيدان اللذان يسكنان قريتنا، وجميعنا نسكن خارجها".

إن الدلالة الواضحة لهذه الواقعة هى أن مائة عام من النهضة والتنوير وطرح قضايا تحرير المرأة لم تنجح في الوصول إلى أعماق المرأة الريفية البسيطة لتحررها من سطوة التقاليد والأفكار القديمة التي تضعها مكانة أدنى من ذكور الأسرة سواء كانوا أخوة وأزواجا، فما بالنا بذهنية المجتمع كله، خاصة تلك الذهنية المحافظة التي تتمترس في رؤيتها للعالم وتقاوم أي تغيير.

ويقول لنا المؤلف إن هذا الموقف ليس موقفا استثنائيا في البلدان العربية والإسلامية، وخاصة في الأرياف، وهو حصيلة مئات الآلاف من السنين من ممارسة تقاليد وقيم وعادات فرضها تطور المجتمع العربي.

وحين دارت مؤخرا مناقشة حول حق المرأة في المساواة في الميراث وضرورة تأويل النص الديني في هذا الاتجاه على صفحات المجلة النسائية الجديدة "أنهار" التي تصدرها منظمة أهلية نسائية في مصر هى ملتقى الهيئات لتنمية المرأة، قررت بعض عضوات الملتقى المؤسسات والمدافعات عن حقوق المرأة أنهن يختلفن جذريا مع التوجه للمساواة الذي يعبر عنه طرح المجلة، وقال أحد المؤسسين الرجال إننا لو استطعنا أن نمكن المرأة من أن ترث نصف حظ الرجل لكان ذلك إنجازا عظيما لأن المرأة لا

ترث أصلا في صعيد مصر حيث ترى الأسرة أن توريث المرأة يعني خروج جزء من ثروة الأسرة حتى لو كانت صغيرة إلى أسرة غريبة.

هذه هى إذن بعض ملامح الواقع العربي الذي يتوجه إليه الكتاب الذي يستعرض فصله الأول وضع المرأة ومكانتها في الديانات الشرقية القديمة حيث تابع المؤلف نهايات المجتمع الأمومي وبدء تحلله ونزول المرأة من على عرشها القديم حين كان أطفالها ينسبون لها، وكانت الآلهة من النساء، وتمتعت النساء بحقوق واسعة، ومع انهيار المجتمع الأمومي وانتقال المجتمع إلى النظام الأبوي صار الحكم الأخلاقي والقانوني والاجتماعي والاقتصادي في الديانة السومرية يختلف على الرجل منه على المرأة.

"وصار للزوج الحق في بعض الظروف في قتل زوجته أو بيعها وفاء لديونه.

وأخذ الأب ثم الأخ الأكبر يتمتعان بسلطات مطلقة على النساء وكان زنا الرجل يعد نزوة لا يقرها المجتمع أما زنا المرأة فعقوبته الإعدام.

ومن بين الديانات الفارسية كانت الزرادشتية هى أكثرها اعتدالا في الموقف من المرأة إذ جعلت منها أساسا لكل تطور، ورمزا للخصوبة المتجددة في كل عصر رغم أنها كائن غير طاهر في نظر هذه الديانة.

أما المانوية فقد دعت للامتناع عن التعامل مع النساء والدخول في الرهبنة، بينما رأت المزدوكية أن النساء والعبيد والإماء مال يخص الرجل. وكان الحجاب والحريم من تقاليد المجتمع الفارسي التي لم يعرفها العرب قبل الإسلام أو في أيام الخلافة.

وحفلت الديانات الهندية بالتناقضات فيما بينها وإن اتفقت حول أسطورة الخلق أي خلق المرأة- التي تقول إن المبدع الإلهي حين أراد أن يخلق المرأة وجد أن مواد الخلق قد نفدت كلها في صياغة الرجل، فطفق يصوغ المرأة من القصاصات والجذاذات التي تناثرت من عملية الخلق السابقة.

وقبعت المرأة بصفة عامة في مكانة دنيا مقارنة بالرجل في هذه الديانات، بينما حظيت المرأة في حضارة مصر القديمة بمكانة سامية وعلى حد قول "ماكس ميلر" ليس ثمة شعب قديم أو حديث رفع منزلة المرأة مثلما رفعها سكان وادي النيل.

وفي الديانة اليهودية حظيت المرأة ببعض الحقوق في الأسفار الخمسة الأولى من التوراة، إلا أن منزلتها أخذت تتدهور في الأسفار الأخرى وفي التلمود حتى أصبحت ملكا خالصا للرجل وصفتها الأدبيات اليهودية باعتبارها أمرٌ من الموت.

وأعلت المسيحية من شأن المرأة في البداية حتى أن النساء دخلن في دين المسيح أفواجا، لكن التعليمات اللاحقة والطقوس والشريعة الروحانية، والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية القائمة قلصت كثيرا مما أعطاه المسيح للمرأة.

وفي الجزيرة العربية قبل الإسلام تدنت مكانة المرأة لأقصى حد فشاعت ظاهرة وأد البنات، وكان الرجل يموت فيرث الابن امرأة أبيه وإن شاء تزوجها، ومع ذلك فإن مركز المرأة في ذلك الحين لم ينحدر إلى المستوى المتدني الذي كان عليه عند اليهود.

ومع الرسالة المحمدية غير القرآن موقف العرب من المرأة تغييرا نوعيا فاعترف جزئيا بمنزلتها وحقوقها وساوى بينها وبين الرجل في الخلق "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى.." صدق الله العظيم.

"إلا أن الفقهاء فيما بعد اختصروا معظم التشريع القرآني المتعلق بالمرأة، وحصروه في موضوع الحجاب، وكأن القرآن لم ير في المرأة إلا جسدها، ولم ينزل إلا ليجبرها على الانزواء في بيتها، ويعزلها عن مجتمعها، ويحولها إلى أمة أو رقيق..".

ويتابع الكاتب "حسين العودان" موقف الفقهاء من الخوارزمي الذي قال: إن ستر العورات من الحسنات، ودفن البنات من المكرمات" إلى حجة الإسلام الإمام أبي حامد الغزالي الذي قال إن الزواج نوع من رق، فهى رقيقة له، وأنكر الفقهاء على المرأة حقوقا لم يمنعها عنها أي من القرآن أو السنة وهمشوا دورها في القرون اللاحقة لصدر الإسلام، وحين توسعت الدولة وزاد غناها في العصر العباسي تفاقمت ظاهرة الجواري والإماء، وتحولت المرأة إلى وسيلة لإشباع الرغبة الجنسية للرجل وللتوالد وانزوت في "الحريم" إلى أن بدأت النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر التي نادى قادتها من المفكرين والساسة بموقف جديد من المرأة يعمل على إنصافها بدءا بتعليمها لتربي أطفالها تربية طيبة وشارك كل من التيار الديني والتيار الليبرالي في هذه الدعوة وبقيا معا في إطار المرجعية الإسلامية، رغم اختلاف المنابع الفكرية التي جاءوا منها.

إلا أنهم على العموم لم يتعرضوا لقضايا المرأة الأساسية كالمشاركة في حياة المجتمع ونشاطاته أو المساواة أو الولاية والتعدد والطلاق، وإن كان الإمام محمد عبده مفتي الديار المصرية في نهاية القرن قبل الماضي قد قيد تعدد الزوجات لدرجة التحريم تقريبا.

ويتابع الكتاب أعمال المفكرين العرب في كل من سوريا ومصر ولبنان وتونس في معالجتهم لقضية المرأة في هذا السياق النهضوي التنويري من رفاعة الطهطاوي إلى أحمد فارس الشدياق، ومن خير الدين التونسي إلى محمد عبده وصولا إلى "قاسم أمين" الذي ارتبطت الدعوة لتحرير المرأة بكتابيه عن "المرأة الجديدة" و"تحرير المرأة" في نهاية القرن التاسع عشر.

ويصل إلى المفكر العلماني الديمقراطي "سلامة موسى" الذي طالب بمساواة المرأة في الإرث متجاوزا المحاذير والكوابح التي كان مفكرو النهضة من الإسلاميين والليبراليين قد وضعوها في صلب دعوتهم لتحرير المرأة.

وتوقف بعد ذلك أمام إنتاج المجتهدين الإسلاميين المعاصرين من الشيخ محمد الغزالي إلى الشيخ عبد الحليم محمود، ومن محمد شحرور إلى محمود شلتوت والذين جادلوا بقوة ضد فرض الحجاب على المرأة أو تهميشها.

ويعالج الفصل الأخير المرأة في خطاب التيارات القومية والتقدمية فيستعرض الأجزاء الخاصة بوضع المرأة في دساتير عدد من البلدان العربية التي حكمتها هذه الأحزاب من سوريا للجزائر لليمن الديمقراطي ليسجل هذه الحقيقة المؤسفة التي انتقدتها الحركة النسائية العربية المعاصرة وهى أن

خطاب التيارات والأحزاب التقدمية لم يتضمن طرح أهداف ملموسة ومواقف محددة تجاه جوانب قضية المرأة المتعددة كالموقف من الولاية والإرث والتعدد والطلاق والعمل وغير ذلك، وقبل ذلك لم توضح هذه التيارات مواقفها من دور المرأة هل هى عماد الأسرة، أم جزء لا يتجزأ من قضية المجتمع كله، وهل يمكن تحررها دون تحرر المجتمع، بل هل الرجل هو الذي هضم حقوقها أم البنية الاقتصادية والاجتماعية السائدة في المجتمع.

ومع ذلك وجه الباحث انتقادا شديدا لدستور اليمن الجنوبي أثناء تجربة الاشتراكية وقانون الأحوال الشخصية فيه في ذلك الحين فاتهمه بأنه موقف قلق ومتردد مرة ومتطرف وطفولي مرة أخرى دون أن يبين لنا أسباب هذا الحكم المتسرع من جانبه خاصة وأن نساء اليمن بعد الوحدة يكافحن من أجل أن تعود اليمن الموحدة إلى قانون الأحوال الشخصية الذي كان سائدا في الشطر الجنوبي قبل الوحدة، والذي كان قد أعطى المرأة حق الولاية على نفسها، بما في ذلك عقد الزواج بشكل صريح، خاصة وهو يقر أن الشريعة الإسلامية لا تساوي المرأة بالرجل في الميادين السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وهو من أنصار الاجتهاد والتأويل العصري الذي يوائم بين روح المساواة التي هى روح العصر ومقاصد الشريعة التي أساسها العدل وصولا إلى التوافق حول الالتزام بالمواثيق الدولية خاصة الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة.

كذلك عبر المؤلف بشكل سريع على طبيعة الأسباب الاجتماعية-الاقتصادية في كل العصور التي عالجها والتي جعلتها تضع المرأة في مرتبة دنيا أو ترفع من شأنها لأن من شان هذه المعالجة أن تساعدنا على الوقوف على الطريقة التي تتم بها عملية التغيير خاصة التغيير في البنى الذهنية سواء ذهنية الرجال أو النساء، لأن مثل هذا التغيير وثيق الصلة بالأعراف والتقاليد والعادات التي يعزي إليها الكثير من أشكال الإجحاف التي تلحق بالمرأة.

يقول الكاتب:

"وننوه أخيرا إلى أن قصور هذه القوانين (الأحوال الشخصية) لا يعود فقط للتقاليد أو للشريعة، فالتخلي عن الحلال ليس حراما في الشريعة، والتقاليد تطورت واقعيا تطورا كبيرا، ولا أظن أن تطويرها أكثر سيجد رد فعل سلبياً كبيراً في مجتمعات هذه البلدان".

ولا يقول لنا الكتاب من هى القوى التي ستقوم بعملية التطوير المنشودة تلك، وهل هى الحركة النسائية الجديدة بمنظماتها التي أخذت تتكاثر في كل أرجاء الوطن العربي وأخذت على عاتقها مهمة تطوير أوضاع النساء الملموسة "أو تمكينهن" كما يقول شعار مؤتمر المرأة العالمي الرابع في بكين، أم أنه ينحاز للنهج الذي اتبعته حتى الآن كل الأحزاب التقدمية حين قالت إن النساء سوف يتحررن لدى انتصار الثورة وهو ما اكتشفته النساء في أكثر من تجربة ثورية من الجزائر إلى فيتنام ومن روسيا إلى الصين أن مثل هذه النتيجة لم تكن دائما صحيحة.

إن الكتاب هو أفق مفتوح على كل القضايا الشائكة التي تواجه حركة تحرير المرأة وهى تشرب الشراب القديم نفسه في كؤوس جديدة.

بعين رجل

يطول الحديث هذه الأيام عن المرأة وأدبها، وهل ما تكتبه هو أدب نسائي له مواصفات خاصة أم لا؟ لكنها قليلة جدا تلك الكتابات التي رصدت صورة المرأة في أدب الرجال.

فهل صحيح أن الأدباء الرجال كانت كتاباتهم عن المرأة أكثر صدقا من الأديبات، أم أن الأصح أنه لم يسئ إلى المرأة المصرية ولم يعطل مسيرتها نحو الحرية الشخصية والاستقلال المعنوي سوى كتابات بعض الرجال.

بهذه الطريقة تلقي الكاتبة الصحفية إقبال بركة بقفازها كما يقال- في معركة تشتعل بين الحين والآخر حول: من الأقدر تعبيرا عن المرأة الكاتب أم الكاتبة، وذلك في كتابها المبسط "فضفضة" والذي كان يثير قضايا رئيسية كثيرة هى في عيونهم والذي صدر مؤخرا في سلسلة مكتبة الأسرة التي تطبعها الهيئة المصرية للكتاب وتوزع منها عشرات الآلاف من النسخ بسبب رخص سعرها وكونها موجهة للجماهير الواسعة التي تحب القراءة ولكنها تعجز عن شراء الكتب بسبب الارتفاع المتواصل في الأسعار. ولذلك فإن أي كاتب ينشر في هذه السلسلة هو محظوظ.

ومن محاولتها الغاضبة للرد على السؤال السابق الإشارة إليه تتوقف الكاتبة أمام أعمال مجموعة من الكتاب الروائيين ترى أنهم ظلموا المرأة ظلما بينا، ثم تعود وتقرأ هؤلاء الذين أنصفوها من مفكرين وروائيين من قاسم أمين للغزالي حرب.

ورغم أن محمد المويلحي كتب روايته الرائدة حديث عيسى بن هشام التي يعتبرها النقاد أول إرهاصات الرواية الحديثة في الوطن العربي كتبها بعد أن كان قاسم أمين قد نشر كتابيه "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" فإننا لا نجد أي أثر لامرأة أول القرن فيها سواء بالسلب أو الإيجاب وهناك تجاهل تام لآلامها وأحلامها ومشاكلها".

وحين تناقش الكاتبة رواية زينب لمحمد حسين هيكل التي قدمها باعتبارها مناظر وأخلاق ريفية فإنها تنتقد عدم مطابقتها لواقع اللحظة التاريخية التي ولدت فيها، وتبدي دهشة شديدة من أن تكون هناك امرأة ريفية متحررة وهو العنوان الذي تضعه للفقرة التي كتبتها عن زينب، وهى هنا تتجاهل تماما ما يمكن أن نسميه بالعنصر التبشيري في الرواية، ذلك العنصر الذي تولدت عنه الشخصية الخيالية، كما تصفها المؤلفة. فقد كان "محمد حسين هيكل" الذي عاش في أوروبا وتعرف جيدا على ثقافتها يتمنى أن يرى المرأة الريفية حرة قادرة على التعبير عن مشاعرها وعلى رفض الخضوع لاملاءات الأهل، بل إننا نجد في هذه الشخصية المستقبلية قيما إيجابية عليا كافحت من أجلها النساء

والقوى الديمقراطية طويلا، فحين تصاب زينب بالسل. بعد أن أرغمها أهلها على الزواج بمن لا تحب توصي أمها وأباها وهى على سرير الموت قائلة:

"بكرة واللا بعده حاموت يامة، وصيتكوا اخواتي، لما تيجوا تجوزوا حد فيهم ما تجوزهمش غصب عنهم لحسن ده حرام".

كذلك هى لم تلتفت للعنصر الجديد تماما في كتابات ذلك الزمان ألا وهو استخدام اللهجة العامية في الحوار إرهاصا بزمن سوف يأتي بعد ثلاثين عاما يكتب فيه "مشرفة" روايته الجميلة قنطرة الذي كفر باللغة العامية من ألفها إلى يائها لتكون علامة رئيسية في تاريخ تطور الرواية العربية في كل البلدان.

إن الكاتب لكي يؤثر تأثيرا عميقا في واقعه و مجتمعه يكون عليه أحيانا أن يصدمهما بدلا من أن يغازل العادات والتقاليد والقيم الراكدة أو يعيد إنتاجها ناهيك عن تمجيدها والخضوع لها لأنه في هذه الحالة يكرس ما هو قائم وغالبا قديمه ومتخلفه.

وحتى لو كانت صورة زينب بهذه الطريقة التي قدمها بها هيكل والتي يمكن أن نسوق ملاحظات كثيرة عليها من زاوية البناء والأسلوب.. الخ.

أقول حتى لو كانت "تزيد من وساوسه أي القارئ في الربع الأول من القرن العشرين- نحو المرأة وتؤكد الصورة التي كانت منتشرة في ذلك الوقت حول طيشها وميلها الفطري للخيانة.." فلابد أحيانا من صدمة تثير الأسئلة المحرمة وتستدعي الإجابات الجديدة.

وتطبق إقبال نفس المنهج على قراءتها لروايتي إبراهيم عبد القادر المازني "إبراهيم الكاتب "وإبراهيم الثاني"، ومن المعروف أن المازني كان يقتبس رواياته على نطاق واسع من الروايات الأوروبية وإقبال تنسى أن علاقات كالتي صورها الما زني بين الرجل والمرأة في منتصف القرن كانت تنشأ في أوساط الطبقات العليا في المجتمع، والتي صورها إحسان عبد القدوس بعد ذلك بسنوات قليلة، وإن كانت هناك مبالغة شديدة في علاقة إبراهيم بليلى التي تسفر عن جنين وحين يطلب أن يتزوجها ترفض بحجة الحرص على حريتها وتقول له.

"كلا يا صاحبي، إن الزواج نقلة إلى حالة أخرى، لا تعود بعده ليلى وإبراهيم، كما نحن الآن، ولا تبقى هناك متعة نستفيدها من تلاقينا وخلواتنا. لا زواج بيننا فلنبق هكذا.. دائما أنت إبراهيم لا أكثر وأنا ليلى.. لا قيد ولا رباط سوى هذا الحب.. الحر.. الطليق كالعصافير.. لقد خلقنا.. أنا وأنت لنحيا هكذا.. لسنا نصلح لهذا الحب التقليدي.."

إنها صيحة احتجاج في غير مكانها على المجتمع التقليدي وعلاقاته، فإذا كان الزواج في الإسلام يقتضي الرضا والقبول والإشهار فإن حقوق الأطفال لابد من حمايتها بالعقد.

وسوف نجد نموذجا لمثل هذه العلاقة في رواية إحسان عبد القدوس "الخيط الرفيع" لرجل وامرأة يعيشان معا دون زواج ويتقبلهما المجتمع في الطبقات العليا ويستقبلهما دون حرج، لكن إقبال محقة في توقفها عند الحمل فلا يمكن تصور أن تنجب امرأة طفلا دون أب معلن للمجتمع ثم يكون بوسعها أن تعيش في وفاق مع نفسها. أولا ناهيك عن المجتمع نفسه، وحتى لو كان مجتمع الطبقة الغنية والمتحررة نسبيا، ولكن رواية المازني لم تقل لنا إن كانت ليلى سوف تتخلص من الجنين أم سوف

تستبقيه.

أما "سارة" العقاد فهى ليست إلا نموذجا تطبيقيا لموقف "العقاد" الفكري المتعصب المغالي من عدائه للمرأة وإدانتها كموضوع جنسي مستعد دائما وأبدا للوقوع في براثن الخطيئة والخيانة، بسبب الضعف الخلقي (بكسر الخاء) المولود معه كجنس أدنى مفطور على تلبية حاجة الجسد التي لا تشبع فهى كما يصفها البطل "همام" أي العقاد نفسه لاحظ الاسم- "وثنية في مقاييس الأخلاق كما هى وثنية في التدين".

ولم تتوقف إقبال أمام شخصية المرأة الأخرى من سارة وهى "هند" التي أحبت همام في صمت، وحظيت باحترامه ذلك الذي لم تحظ به سارة لأن الأولى قرنت الحب بالجنس أما الثانية فإنها بقيت روحا خالصة وحبا مطهرا ترتبط به الفضيلة والسمو الإنساني وهو ما يدلنا على نظرة العقاد للجنس باعتباره "نجاسة" وخطيئة، ولجسد المرأة باعتباره مكمن هذه النجاسة وتلك الخطيئة.

وتضع الكاتبة يدها على مشكلة جوهرية سوف تدلنا الدراسة المتأنية على وجودها لدى عدد لا يستهان به من كتاب الرواية وهى تسجلها على النحو التالي في الرواية التي قرأتها لنا من هذه الزاوية لنجيب محفوظ "حضرة المحترم".

"إن عدد الشخصيات النسائية في رواية "حضرة المحترم" يصل إلى ثماني شخصيات تظهر كل منهن جانبا مهما في حياة البطل، وتلعب دورا حيويا في إلقاء الضوء على شخصيته ومع ذلك لا تستطيع القول بأن أيا منها قد حظيت بالتركيز عليها أو تحولت إلى شخصية حقيقية يمكن أن تعيش بعيدا عن ظلال عثمان بيومي وهواجسه..".

وتنطبق هذه الملاحظة على غالبية الكتابات الروائية العربية الكلاسيكية، وتبقي المرأة غالبا "موضوعا" لا ذاتا فاعلة أو شخصية محورية،ومن قبل قدم العقاد "سارة" من خلال بطل الرواية همام، وقدم يحيى حقي فاطمة من خلال "إسماعيل" في قنديل أم هاشم، وشذ عن هؤلاء إحسان عبد القدوس الذي قدم بعض شخصياته كذوات مستقلة. ولن يحدث تغير في هذا المنظور إلا في كتابات الأجيال التالية.

وتلجأ الكاتبة إلى ما يمكن أن نسميه بالتحليل الأخلاقي للشخصيات الأخرى غير النسائية، وإن كان هذا التحليل سوف ينسحب حتما على هذه الشخصيات لو نظرنا إليها في سياق مشابه.

فتعتمد في تحليلها لآليات صعود وهبوط شخصيات نجيب محفوظ الوصولية والانتهازية المعايير الأخلاقية والقدرية في آن، فتنتزع الشخصيات من محيطها الاجتماعي ومن علاقات الصراع الطبقي المحموم في المجتمع، وحين تفعل ذلك تغيب عنها الأسباب الحقيقية لسقوطهم، وهى أسباب لا علاقة لها بكونهم انتهازيين أو وصوليين؛ لأن هناك انتهازيين ووصوليين، بل وكلاب آخرون يواصلون الصعود ويتلقون في صعودهم كل أشكال الحماية من انتمائهم الطبقي ومن ثرواتهم أو سلطتهم، وهناك شخصيات غير قليلة في عالم "نجيب محفوظ" تمكن لنفسها بثروتها ولا أخلاقيتها في آن واحد دون أن تتلقى أي نوع من العقاب. بينما تتحطم شخصيات البورجوازية الصغيرة عندما تحاول الصعود، تقول إقبال: "تلك هى الذرائع التي يبرر بها أمثال عثمان بيومي تطلعاتهم إلى الترقي في الوضع الاجتماعي وإهدارهم للعلاقات الإنسانية والقيم العليا في سبيل الوصول، والواقع أنهم لا يفكرون إلا

في أنفسهم، ولا يعملون إلا من أجل ذواتهم وهذا يعلل السقوط الذريع لكل من محجوب عبد الدائم، وعثمان بيومي وحسين الصاوي وحسنين في بداية ونهاية..".

إن الرجل الذي عاش حياة الأزواج مع "إحسان" زوجة محجوب عبد الدايم وبموافقة الأخير هو باشا ثري، وهو مجرد من الخلق شأنه شأن محجوب وربما أكثر، ومع ذلك فإن الافتضاح المدوي للعلاقة في حينه حطم "محجوب عبد الدائم" ولم يلحق بالباشا إلا أذى عابر سرعان ما سوف ينسى، ألا وهو اكتشاف زوجته لحقيقة العلاقة. فالباشا يظل باشا يمارس سطوته كالسابق وهو لا يفقد شيئا من الجاه والعظمة والثروة التي كانت دائما مطمح كل الشخصيات الأخرى القادمة من عالم الفقر والحرمان، بينما يفقدون هم حلمهم في الصعود وينكسرون على صخرة المجتمع الطبقي العنيد وينسحقون كبرجوازيين صغار عاجزين عن الصعود.

اقتصاد مؤنث في مصر

لم تفلت إلا دول محدودة جدا من الدول النامية في جنوب العالم التي طبقت روشتة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي المسماة بالتكيف الهيكلي، والقائمة على خصخصة المؤسسات العامة وإطلاق آليات السوق دون تدخل وتخفيض العملات الوطنية، وانسحاب الدولة من ميدان الخدمات الاجتماعية مثل: التعليم والصحة والإسكان وإلغاء الدعم الحكومي للسلع الأساسية للفقراء.

فالدول التي طبقت تلك السياسات لم تفلت من الآثار الكارثية على حياة الطبقات الشعبية والفئات المهمشة و الضعيفة والكتلة الرئيسية من الطبقة الوسطى، وتقف النساء والأطفال على رأس قائمة الفئات الضعيفة المضارة من حزمة السياسات التي أملتها المؤسسات المالية الدولية.

ويسجل تقرير التنمية البشرية الذي أصدره البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة سنة ١٩٩٧ أن "التحولات التي طرأت على البيئة الاقتصادية أثناء عمليات التكيف الهيكلي خلال فترة الثمانينيات على الصعيد العالمي أدت إلى هبوط أجور النساء من نسبة ٨٠٪ من أجور الرجال في الثمانينيات لتصبح ٥٧٪ من أجورهم عام ١٩٩٢.

ويعتبر هذا التقرير نفسه مصر بلدا متوسط النمو فيأتي ترتيبها ٤٤ من بين ٧٨ دولة نامية حسب ما أسماه الرقم القياسي للفقر البشري. وكان ترتيب مصر وفقا لدليل التنمية المرتبط بنوع الجنس ودليل التنمية البشرية لسنة ١٩٩٤ هو ١٠٠ من ٤٦ دولة.

وحول التفاوت بين الجنسين والترتيب حسب التمكين المرتبط بنوع الجنس يأتي ترتيب مصر الـ ٥٧ من ٩٤ دولة جرى فيها هذا القياس.

وكان ترتيب مصر في دليل التنمية البشرية عام ١٩٩٤ بالنسبة لدول العالم هو ١٠٩ من ١٧٥ دولة، ثم تقدمت مصر قليلا لتصبح في سنة ١٩٩٥ رقم ١٠٧ من ١٧٥ دولة لتعود إلى الوراء قليلا مرة أخرى إلى رقم ١٠٩ بعد الصين مباشرة في تقرير ٩٧.

بدأت سياسة الانفتاح في مصر والتي دشنت ارتباطها بسياسات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي سنة ١٩٧٤ بإصدار القانون ٤٣ لاستثمار رأس المال العربي والأجنبي. وقد عرف رئيس وزراء مصر في ذلك الحين اللواء شرطة "ممدوح سالم" هذه السياسة بأنها اقتصاد السوق الحر بدون أي ضوابط.

ولكن سياسة الانفتاح سرعان ما وصلت إلى إحدى ذراها المأساوية لدى أول استجابة حكومية لمطالب صندوق النقد الدولي والبنك الدولي في يناير ١٩٧٧ حين قامت الحكومة برفع أسعار مجموعة

من السلع الضرورية لاستهلاك الفقراء مثل الزيت والسكر والدقيق والغاز والكهرباء. وهو ما أدى في اليوم التالي لإعلان رفع الأسعار إلى انفجار المظاهرات في كل أنحاء البلاد يومي ١٨-١٩ يناير، ولم ينصرف المتظاهرون رغم نزول قوات الجيش إلى الشارع وسقوط ٧٩ قتيلا و٢١٤ جريحا إلا بعد أن قدمت الحكومة استقالتها وسحبت قرارات رفع الأسعار، وبعد هذه الانتفاضة الشعبية الواسعة بعام واحد أشارت دراسة للبنك الدولي إلى أن هناك ١١٪ من سكان مصر في الريف و٧٪ من سكانها في الحضر يعيشون دون حد الكفاف، بينما قدرت دراسة لمنظمة العمل الدولية أن نسبة الفقراء أو الذين يعيشون تحت خط الفقر في الريف المصري تصل إلى ٤٤٪ من سكانه وسوف يكون لهذين الرقمين دلالة كبيرة حين نتعرف بعد ذلك على نسب الفقر في مصر بعد الاتفاق مع الصندوق والبنك بداية من سنة ١٩٩١.

ففي عام ١٩٩١ عقدت مصر اتفاقا مع صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وبدأ التنفيذ التدريجي لسياسات التكيف الهيكلي، ثم وقعت الحكومة اتفاقا ثانيا عا م ١٩٩٣ واتفاقا ثالثا عام ١٩٩٦.

وطبقا لتعهدات مصر "تحول الإصلاح الاقتصادي إلى إصلاح مالي ونقدي في الأساس وجرى تخلي الدولة عن أي دور في التنمية أو توفير الخدمات الأساسية للمواطنين.

ويسجل التقرير السياسي المقدم إلى المؤتمر العام الرابع لحزب التجمع ظاهرة ازدياد حدة الفقر وتأنيثه على النحو التالي:

"نتيجة لسياسات الأزمة التي أنتهجها الحكم خاصة في التسعينيات، وطبقا للقراءة الصحيحة لتقرير التنمية البشرية الصادر عن معهد التخطيط القومي فقد وصلت نسب الفقر في مصر عام ١٩٩٦ إلى مستوى بالغ الخطورة فنسبة من يعيشون تحت خط الفقر ٤٨٪ من السكان ونسبة من يعيشون في فقر مدقع ٢٣٪ من السكان، ونسبة المعدمين ٧,٤٪ من السكان".

وفي تقرير آخر لمنظمة اليونسيف فإن نسبة من يعيشون تحت خط الفقر في الريف ٦٤٪ وفي الحضر ٥٠٪.

ويضيف التقرير:

"إذا كانت أوضاع الفئات الضعيفة قد تأثرت سلبيا بسياسات التكيف الهيكلي التي أدت إلى انخفاض مستوى المعيشة وزيادة الفقر والبطالة، فإن النساء والأطفال كانوا الضحية الرئيسية لهذه السياسات وبصورة متناقضة فبينما كانت النساء على رأس قائمة العاملين الذين جرى الاستغناء عنهم في مؤسسات القطاع العام التي جرى خصخصتها فزادت البطالة بينهن حدث إقبال على العمالة النسائية في المؤسسات الصغيرة والورش بمقتضى عقود مؤقتة لا يلتزم فيها صاحب العمل بالقانون سواء بالنسبة لساعات العمل أو التأمين أو الرعاية الصحية ويقوم صاحب العمل بفصل العاملة إذا تزوجت أو بانت عليها أعراض الحمل.

بينما أدت البطالة الواسعة في البلاد (يقدرها البنك الدولي بثلاثة ملايين عاطل) إلى مزاحمة الرجال العاطلين للنساء في الأعمال الهامشية الصغيرة.

كذلك برزت على نطاق واسع ظاهرة تشغيل الأطفال دون السن القانونية، وفي ظروف عمل أقرب

إلى العبودية دون أي ضمانات، كما ازداد عدد أطفال الشوارع الذين تكدسوا في الأحياء الشعبية قدرتهم وزيرة الشئون الاجتماعية د. أمينة الجندي بـ ٢ مليون طفل، وفي التعليم خرجت الفتيات في الريف والأحياء الفقيرة في المدن من المدارس بعد إلغاء مجانية التعليم عمليا، وزادت نسبة الأمية بينهن مقارنة بالصبيان، وازداد عدد الخادمات الصغيرات في البيوت وورش العمل غير القانونية. وزادت نسبة النساء العائلات لأسرهن وهي في الغالب الأعم أسر شديدة الفقر".

وبين جدول الفقر البشري للنساء والأطفال في تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٧ أن مصر التي جاء ترتيبها ١٠٩ من بين ١٧٥ دولة تعاني من الحقائق التالية التي برزت بعد مرور خمس سنوات من تطبيق برنامج التكيف الهيكلي، وبعد أن وقعت الحكومة المصرية فعلا اتفاق المرحلة الثالثة مع صندوق النقد الدولي سنة ١٩٩٦:

- معدل وفيات الأطفال لكل مائة ألف طفل حى هو ١٧٠ طفلا.
- أطفال يموتون قبل أن يتموا سنة واحدة ٢٠٦ آلاف طفل.
- أطفال ناقصو الوزن دون سن الخامسة ٩٪.
- معدل الأمية بين الإناث ٦١٪.
- معدل النشاط الاقتصادي للطفل في الفئة العمرية من ١٠-١٤ سنة ١١,٢٪.
- أطفال غير مقيدين بالمدارس الابتدائية ١٨٪.
- معدل قيد الإناث في التعليم الثانوي بالنسبة للذكور ٨٦٪.
- المقاعد البرلمانية التي تشغلها إناث ٢٪ من المجموع.
- إناث عاملات بدون أجر في الأسرة كنسبة مئوية من المجموع ٦٢٪.
- معدل النشاط الاقتصادي للإناث كنسبة مئوية من الذكور ٤١٪.

ووفقا لبيانات الطفل والمرأة في مصر، أطلس بياني صادر عن المجلس القومي للطفولة والأمومة في ديسمبر ١٩٩٦، بلغ عدد النساء ٢٩ مليون ومائة ألف في عام ١٩٩٥ يشاركن في سوق العمل بنسبة ٢٠٪ منهن أي ما يزيد على ٣ ملايين امرأة من إجمالي القوى العاملة التي تبلغ ١٦ مليون عامل.

فمن بين قوة العمل هذه هناك ٣٠٠ ألف مدرسة. وتحتكر النساء وظائف التمريض في المستشفيات بالكامل، وتعمل في الجهاز الإداري للدولة مليون و١٣٠ ألف امرأة، وتعمل في قطاع الأعمال العام ١٦١ ألف امرأة، ومن بين العاملين في وزارة الصحة تبلغ نسبة النساء ٦٤,٤٪ ونسبة الطبيبات من بين إجمالي المقيدين في نقابة الأطباء تبلغ ٢٩,٢٪ بينما تبلغ نسبة النساء بين الصحفيين ٢٧٪."

أما النساء خارج قوة العمل طبقا للجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء فيبلغ عددهن ١٨ مليون و ٩٢٥ ألف امرأة.

ويقدر الكاتب "حسن بدوي" محرر الشئون العمالية بجريدة الأهالي-ومدير التحرير في ورقة عمل مقدمة إلى اتحاد النساء التقدمي حزب التجمع، أن هناك ٩ ملايين امرأة يعملن أعمالا غير متطورة في القطاع الهامشي حيث عشرات الآلاف من المشاغل التي تضم ماكينات ملابس جاهزة والتريكو المنتشرة في شقق العديد من المدن وغير المسجلة لدى الجهات الرسمية.

فإذا ما قارنا هذا الرقم بالنسبة التي قدمها تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٧ للإناث العاملات بدون أجر في الأسرة وهو ٦٢٪ من النساء أي مترجما بالأرقام- ١٨ مليوناً و٢٠ ألف امرأة فسوف يبرز لنا عمل مزدوج تقوم به النساء لدى الأسرة من جهة وفي الأعمال غير المنظورة أو المسجلة من جهة أخرى وهو ما سنبين حالا انعكاسه على الأوضاع الصحية للنساء.

تأنيث المرض

لم يكن تأنيث الفقر هو المظهر الوحيد لنتائج السياسات الحكومية التي استجابت لشروط صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وأفرطت في منح المزايا لرؤوس الأموال والمستثمرين خصما من حقوق العاملين ومستوى معيشتهم، وإنما كان تأنيث المرض أيضا نتيجة أخرى من نتائج هذه السياسات.

وقد أدى تدهور مستوى معيشة الطبقات الشعبية مع اتجاه السياسات الحكومية لتخفيض الدعم للعلاج ورفع شعار استرداد النفقات ثم تراجع خدمات التأمين الصحي والتي كانت الغالبية العظمى من النساء محرومة منها أصلا لأنهن لا يعملن غالبا إلا في الأعمال الهامشية دون حماية أو ضمانات، أو يعملن في نطاق الأسرة فقد تدهورت الصحة العامة للنساء الفقيرات، أي لغالبية النساء.

كما يوضح البرنامج الجديد لاتحاد النساء التقدمي:

أثبتت دراسة أجريت على عينة من ٢٤٦٤ نسمة منها ٥٧,١٪ ذكوراً، و ٤٢,٩٪ إناثاً أثبتت مدى انتشار مرض الاكتئاب بين النساء والعوامل التي تؤدي إليه، وتبين أن نسبة النساء اللاتي أصبن بالاكتئاب هى ٧٦٪ مقارنة بـ ٢٤٪ بين الرجال.

وترتفع نسبة الوفيات بين الإناث مقارنة بالذكور حيث تلقى الطفلة رعاية صحية أقل من الطفل، وإذا عاشت الطفلة بعد الرعاية الناقصة فإنها تكون عرضة للموت المبكر هذا، بينما حبت الطبيعة المرأة بمميزات بيولوجية وراثية تجعل متوسط عمرها أطول من عمر الرجل بمقدار ٥-٧ سنوات.

وقد بين مسح طبي أجرى عام ١٩٩٢ ارتفاع عدد الإناث إلى الذكور ممثلة بالنسبة الطبيعية في الشهر الأول من العمر، وذلك قبل أن تظهر آثار التمييز التي يسببها الفقر وتدني ال مستوى الثقافي فتؤدي إلى وفيات أكثر بين الإناث.

وفي إحدى قرى مصر التي وقع فيها تشخيص كلينيكي تبين أن ٥٪ فقط من حالات النساء التي جرى فحصها خاليات من الأمراض التناسلية التي حاول التشخيص التحقق منها، كما يتبين أن نسبة اللاتي تعانين من الأنيميا تترواح بين ١٧٪ و٦٣٪ حسب درجة خطورة المرض، وهكذا دفعت المرأة كالعادة من صحتها ثمنا باهظا. كذلك أصابها التخفيض المتواصل في الإنفاق الحكومي على الصحة في مقتل.

وقد تواصل هذا التخفيض على النحو التالي ليبلغ ذروته مع التقدم في برنامج التكيف الهيكلي الذي يشترط كما سبق القول تخفيض الإنفاق الحكومي على الخدمات العامة. فكانت نسبة الإنفاق العام في عام ٦٦-١٩٦٧ ١,٥٪، وانخفضت في عام ٨٦ لتصبح ٢٪ ثم انخفضت مجددا في ٩٤-١٩٩٥ لتصبح ٤,١٪.

أصبحت الصحة إذن سلعة لا يقدر على شرائها الفقراء فنشأت نظم للتأمين الصحي البديل لا

تستطيع الغالبية العظمى من النساء التعامل معها لأنها تخدم الجماعات المنظمة التي تتقاضى أجورا ثابتة، وهى نظم تستبعد بطبيعة الحال النساء غير العاملات في القطاع الرسمي، واللاتي يقتصر عملهن على العمل المنزلي أو في أعمال هامشية وغير منتظمة.

إذ توجد النساء المصريات بشكل مكثف في الأعمال منخفضة الأجر بسبب انخفاض مستوى تعليمهن وتدريبهن، كما بينت تقارير التنمية البشرية المتوالية، ولم تتجع عملية تحديث بعض المؤسسات الإنتاجية في تنظيم برامج تدريب للنساء العاملات فيها لرفع كفاءتهن بل تعاملت معهن بمنطق قديم وهو استغلال قلة كفاءتهن لخفض أجورهن واستخدامهن في ضرب الجيش الاحتياطي للبطالة من العاملين الذكور في ظل الأزمة العامة التي هى أزمة نمو وأزمة توزيع قوى ناتجة معا.

وتفتقر النساء لأنهن لسن غالبا عضوات في النقابات إلى القدرة على المساومة والتفاوض، ولا تعطيهن التشريعات إجازة أمومة كافية، ولا توفر لهن مؤسسات العمل مكانا آمنا ولائقا لرعاية الأطفال.

المرأة في مشروع قانون العمل الموحد

من أجل إطلاق قوى السوق وإعادة تنظيم علاقات العمل لصالح المستثمرين وعلى حساب العاملين جاء مشروع قانون العمل الموحد الجديد لينتقص من الحقوق المحدودة التي كانت المرأة العاملة قد حصلت عليها في القانون السابق الذي صدر في ظل القطاع العام ودور الدولة القائدة في التنمية وفي تقديم الخدمات وضبط قوى السوق وتشغيل النساء.

جاءت المادتان ٨٩ و٩٠ تميزا بين المرأة والرجل في العمل الواحد، فتنص الأولى على أن يصدر وزير القوى العاملة والتشغيل قرارا بتحديد الأعمال والمناسبات التي لا يجوز فيها تشغيل النساء، كما نصت المادة الثانية على أن يصدر وزير القوى العاملة والتشغيل قراراً بتحديد الأعمال الضارة صحيا أو خلقيا، وكذلك الأعمال الشاقة أو غيرها من الأعمال التي لا يجوز تشغيل النساء فيها وبمقتضى المادة ٨٩ يحظر على المرأة العمل الليلي رغم أن هناك العديد من الوظائف تقتضي من المرأة العمل ليلا مثل العمل في الإذاعة والتليفزيون والصحف والمستشفيات والعيادات الخاصة والعامة والورديات المسائية في المصانع.

وغني عن البيان أن هذا الحظر سوف يضيق من مساحة سوق العمل أمام المرأة والتي بينت دراسة أجراها اتحاد النساء التقدمي في إعلانات الوظائف الخالية في جريدة الأهرام لمدة أسبوع سنة ١٩٩١ أن الطلب على السكرتيرات (الجميلات) هو أعلى طلب للوظائف الخاصة بالمرأة فجاء ٢٨,٣٪ من العينة بينما كان أعلى طلب بعد ذلك هو على البائعات بنسبة ١٠٪ ثم أقل طلب على المحاميات بنسبة ٠,٥٪.

كذلك وضعت المادة ٩١ قيودا على حق المرأة العاملة في الإنجاب بالمخالفة لأحكام الدستور ولنص المادة ٢/١١ من الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة والتي صادقت عليه مصر وتحظر الفصل من الخدمة بسبب الحمل أو إجازة الوضع أو الأمومة مع فرض جزاءات على المخالفين.

نصت المادة ٩١ على أن للعاملة التي أمضت عشرة أشهر في خدمة صاحب عمل أو أكثر الحق في

إجازة وضع مدتها تسعون يوما بتعويض مساو للأجر تشمل المدة التي تسبق الوضع وتليه بشرط أن تقدم شهادة صحية مبينا بها التاريخ الذي يرجح حصول الوضع فيه ولا تستحق العاملة الإجازة لأكثر من مرتين في مدة خدمتها.

وبطبيعة الحال فإن المرأة في حالة إقدامها على الإنجاب لثالث مرة تكون عرضة للفصل.

في حين تكفل المادة ١٥٤ من قانون العمل المعمول به الآن رقم ٣٧ لسنة ١٩٨١ حق المرأة العاملة في إجازة وضع بعد انقضاء ستة شهور على بدء خدمتها وليس عشرة شهور، كما ينص مشروع القانون الجديد.

كذلك تكفل المادة المعمول بها حاليا إجازة لرعاية الطفل لثلاث مرات في العمر المهني للمرأة والتي أنقصتها المادة ٩١ لتصبح مرتين فقط وهو ما يشكل اعتداء على حق المرأة وحدها في تحديد عدد مرات الإنجاب طبقا لظروفها.

تتناقص هذه الصورة لأوضاع المرأة مع حقيقة ما تسجله إحصائيات البنك الدولي من أن الاقتصاد المصري قد أخذ ينمو في ظل سياسات التكيف الهيكلي وإن كان هذا النمو وطبيعته وكونه يتم في أي القطاعات لا يزال موضوعا للجدل بين الاقتصاديين من دعاة التخطيط ودور الدولة القيادي من جهة والمتحمسين للاقتصاد السوقي الحر من جهة أخرى.

لكن مفهوم التنمية البشرية وتقاريرها المختلفة أظهرت أن الصلة بين النمو الاقتصادي والتقدم البشري ليست تلقائية، فمن الممكن تحقيق مستويات لائقة إلى حد كبير من التنمية البشرية حتى بمستويات دخل متواضعة إلى حد كبير.

فقد جاء ترتيب مصر رقم ستين بين الدول النامية في تقرير ١٩٩٢ وجاءت كوبا وهى أفقر كثيرا وأقل موارد من مصر رقم ٤٥.

لقد فشل ارتفاع نمو الناتج المحلي الإجمالي في بلدان عديدة في إفادة شعوبها إذ أن انعدام الإرادة السياسية وليس دائما الافتقار إلى الموارد المالية هو المسئول عن إهمال الإنسان.

وللتدليل على هذه الحقيقة يسوق التقرير نماذج من برنامج البلدان الاشتراكية سابقاً التي استخدمت التعبئة والتنظيم الاجتماعيين والسياسيين لتحقيق تقدم سريع وعلى قدم المساواة في مجال التعليم والصحة للرجل والمرأة، ولإجراء تحولات اجتماعية من أجل توسيع الفرص المتاحة للمرأة، غير أن المكاسب التي تحققت في هذه البلدان تتقوض الآن، أو يتبين عدم قابليتها للاستدامة أثناء التحول إلى النماذج الإنمائية ذات الوجهة السوقية أي إلى الرأسمالية.

والنموذج الإنمائي الذي اختارته مصر والإرادة السياسية التي حكمت توجهاتها الاقتصادية منذ بداية السبعينيات ثم طبقتها عمليا مع بداية التسعينيات هو نموذج السوق الحر بلا ضوابط وإرادة خدمة رجال الأعمال وليس العاملين. والسوق لا يعرف الرحمة وهو يسحق الضعفاء ويهمش دور المرأة.

وتشكل النساء كتلة رئيسية من هؤلاء الضعفاء في التكوين الطبقي للمجتمع المصري الذي يتميز بالتفاوت بين الملاك والكادحين في كل مجالات الحياة.. ولذا دفعت النساء ثمنا أكبر مما دفعه كل الكادحين لتتجح سياسات التكيف الهيكلي على حسابهم جميعا.

اقتصاد مؤنث في الدنيا

بينما تتجه الليبرالية الجديدة ومؤسسات الهيمنة المالية العالمية إلى تشديد قبضتها على سياسات الدول صغيرة وكبيرة حتى تدخل طائعة في سياسات التكيف وتنتزع مزيدا من الحقوق التي اكتسبتها الشعوب بنضالها، تبتكر المنظمات والجماعات الشعبية في جميع أنحاء العالم أساليب جديدة للكفاح ضد هذه السياسات.

ولنر ماذا حدث في مونتريال..

ما هى أفقر دولة في العالم؟

أطلقت السؤال امرأة من موزمبيق وصمتت قليلا متوقعة أن ترد عليها امرأة أفريقية أو آسيوية لتقول إحداهما إنها بلدي ولتكن بنجلاديش أو النيجر على سبيل المثال.

لكن جاءت المفاجأة حين انطلقت امرأة إنجليزية مهاجرة إلى كندا ظننا أنها تسخر، ولكن ملامحها الجدية نبهتنا إلى أنها كانت تعني ما تقول، صائحة: أمريكا.

حدث ذلك يوم افتتاح أعمال المؤتمر التحضيري للمسيرة العالمية للنساء ضد الفقر والعنف في مونتريال عاصمة كيبيك في كندا مساء ١٦ أكتوبر أي قبل نحو سنتين على قيام المسيرة الكبرى سنة ٢٠٠٠.

شاركت في الأعمال التحضيرية وفود من سبع وستين دولة ومندوبات لعشرين منظمة عالمية.

وقد أطلق الفكرة وبدأ تنفيذها على نطاق محلي اتحاد نساء "كيبيك" في مونتريال وهى منظمة كبيرة تضم ١٣٠ جمعية ومنظمة مع ٧٠٠ شخصية عامة.

جاء هؤلاء جميعا للمشاركة في التحضير لأعمال المسيرة العالمية المزمع عقدها فيما بين ٨ مارس و١٧ أكتوبر سنة ٢٠٠٠ لتقدم مطالب النساء إلى المجتمعات المحلية والإقليمية والعالمية حول الفقر والعنف في كل مكان.

وكما نظن نحن النساء القادمات من بلدان العالم الثالث أن الفقر يخصنا نحن فقط؟ صحيح نحن نعرف أن مجتمعات الشمال تعاني من ظواهر عنف منظمة ومتصاعدة وأن بها نوعا من الفقر، فإذ بنا نجد أن الفقر قد طال أسرا حتى من الطبقة الوسطى الصغيرة في بلدان الشمال لا فحسب الطبقة

العاملة والمهمشين والمهاجرين من جنوب العالم، وأن بعض المدارس والبلديات في إقليم "كيبيك" الكندي شديد الغنى قررت أن تقدم للأطفال وجبة في الصباح لأنهم يأتون إلى المدرسة دون أن يأكلوا، وكثيرا ما يستغرق الأطفال في النوم أثناء الفصل الدراسي، ويعجزون إذا استيقظوا عن الاستيعاب، فالبرد شديد ويحتاج إلى طاقة متجددة لا يملكها هؤلاء الأطفال الذين لا يأكلون كفايتهم، خاصة في الأسبوع الأخير من الشهر حين تكون ميزانية الأسرة قد استنفدت.

وفي كل شوارع مونتريال وهى واحدة من مدن العالم الجميلة الواسعة والآمنة يلقاك المشردون الذين يطلبون عونا لأنهم بلا مأوى ولا موارد، وذلك بعد أن طردوا من مساكنهم حين عجزوا عن دفع الإيجار أو فقدوا أعمالهم ويموت بعضهم متجمدا في الشتاء القارس بسبب التشرد، وكثيرا ما تخرج شاحنات ترسلها البلديات إلى الشوارع لتلتقط هؤلاء المعرضين للموت، وقد فتحت ملاجئ عديدة لاستقبالهم ونشطت جماعات النساء الواعيات والتقدميات وذوات الحس الإنساني العالي لإنشاء المطابخ الجماعية التي تقدم وجبات ساخنة ومغذية للفقراء والمهاجرين والمشردين، والمطرودين من العمل والنساء العائلات لأسرهن، وهى تقدم هذه الوجبات بسعر التكلفة مع هامش ربح محدود جدا لدفع أجور العاملين لأن أحد أهداف إنشاء هذه المطابخ الجماعية هو إيجاد فرص عمل في ظل البطالة المتفاقمة.

ولابد من أن نسجل هنا أن الإعانة الحكومية للعاطلين عن العمل هى ٨٠٠ (ثمانمائة) دولار كندي شهريا تدفع الأسرة ما يزيد على نصفها من أجل إيجار المنزل في حي فقير.

أعرف أن الكثيرين في البلاد الفقيرة سوف يعلقون ساخرين: يا ليتنا كنا فقراء لنحصل على مثل هذه الإعانة الضخمة، لكن واقع الأمر أنها لا تكفي لكي يبقى الإنسان على قيد الحياة متماسكا ومعافى في كندا.

ويمكننا أن نتذكر في هذا الصدد قضية المهاجر المصري إلى كندا الذي قام قبل بضعة أعوام بقتل زوجته وخمسة من أولاده ونجت بنتان حين هربتا و حاول هو قتل نفسه ولم يفلح، وقد هزت الجريمة كلا من مصر وكندا وخاصة مجتمع المهاجرين في مونتريال والمصريين الراغبين في الهجرة إلى هذه البلاد الغنية التي استقبلت بالفعل مهاجرين من ثمانين دولة.

كان الرجل قد أفلس، وأخذ يتقاضى إعانات حكومية، ولم يجد عملا وملأه الرعب من أن تتحول بناته إلى داعرات لأن الإعانات الحكومية لم تسد حاجاتهم وإن أبقتهم أحياء.

يحدث هذا في كندا التي هى واحدة من أغنى دول العالم قليلة السكان (٣٠ مليون نسمة) وإحدى الدول السبع الكبرى التي تتحكم في الاقتصاد العالمي وتسيره عن طريق المؤسسات المالية الدولية والشركات عابرة القارات وطبقا لمصالح الأثرياء، ورجال المال فيها.

ثم كانت المطالب التي توافقت عليها النساء لإزالة الفقر من على هذا الكوكب، وتعبئة الرأي العام المحلي والإقليمي والعالمي للدفاع عنها في كل الساحات والمحافل وإقامة المسيرات التي كانت عند بدايتها قد أطلقت شعار الخبز والورود عام ١٩٩٥ في مونتريال، وكان اتحاد نساء كيبيك قد بلور

بعضها كمقترحات دارت حولها نقاشات واسعة لمدة يومين في ورش عمل بالإنجليزية والفرنسية والأسبانية، وقد ساهمت فيها بفعالية كبيرة نساء من آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا اللاتينية وأمريكا الشمالية والوطن العربي، وكانت هذه المطالب موضع اتفاق واسع.

وقد طالبت المشاركات حكومات العالم كافة بإيجاد إطار قانوني واضح المعالم يستهدف استئصال الفقر، وتنفيذ برامج وطنية لمحاربته مع التركيز بشكل خاص على فقر النساء اللاتي يشكلن ٧٠٪ من فقراء العالم وحتى تتمكن جماهير النساء من الدفاع عن حقوقهن ومصالحهن فلابد من أن تنفتح أمامهن أبواب الانضمام إلى النقابات والجمعيات حتى ينظمن قواهن المشتركة ضمن الجماهير الفقيرة عامة، ويمارسن أشكال التضامن بصورة فعالة ليحصلن على عمل كريم، وسكن لائق ومياه نظيفة، وتعليم ورعاية صحية وغذاء كاف. على أن تكون كل هذه الإجراءات الحكومية قابلة للقياس ومتوائمة مع جدول الفقر البشري في تقرير التنمية البشرية للأمم المتحدة لسنة ١٩٩٧.

كذلك تدعو الوثيقة كل الحكومات لتحصيل ضريبة على معاملات البورصة على أن يوضع عائد هذه الضريبة في صندوق للتنمية الاجتماعية تجري إدارته ديمقراطيا مع تمثيل عادل للرجال والنساء على قدم المساواة في إدارته وأن يحصل الفقراء من الرجال والنساء في العالم على معاملة أفضل.

ولعل أخطر وأهم مطلب تضمنته هذه الوثيقة التي وقعت عليها ملايين النساء والرجال، وقدمتها للجهات المتنفذة أن يكون مطلب إلغاء ديون العالم الثالث كلها في المدى القريب.

أما الإجراء الآني والعاجل حول هذه القضية فقد تمحور حول ضرورة إلغاء ديون أفقر ٥٣ دولة في العالم على أن تنشأ آلية يرعاها المجتمع الدولي كله لمراقبة عملية إلغاء الديون، والتأكد من أن الأموال الناتجة عن هذا الإلغاء للديون وفوائدها سوف يجري استثمارها في برامج لاستئصال الفقر وتطوير مستوى معيشة الفئات والطبقات التي أصابتها برامج التكيف الهيكلي في مقتل وغالبيتها من النساء.

والجديد في هذا الصدد أن نساء أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية قد غيرن الفقرة المقترحة حول سياسات التكيف الهيكلي وطالبن بإلغاء هذه السياسات وإتاحة الفرص لبلدان العالم الثالث لاتباع السياسات التي تكفل الرفاهية لشعوبها وكان التغيير جذريا تماما في صياغة القضية برمتها.

أما القضية الأخرى التي لا تقل أهمية فهى المطالبة بإلزام الدول اتخاذ إجراءات لمقاومة الفساد عبر المحاسبة والشفافية والديمقراطية والرقابة الشعبية الفعالة، ومرة أخرى جرى إدخال هذا المطلب، من قبل نساء أفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية اللاتي عانت بلدانهن في ظل القيود الواسعة على الديمقراطية في فترات كثيرة من تاريخها، حيث انتشر الفساد على نطاق واسع ولعل أبرز نماذج هذا الفساد "ماركوس" رئيس الفلبين السابق وزوجته، ولم يكن غريبا أن تكون مندوبة الفلبين من أعلى المشاركات صوتا في المطالبة بوضع حد للفساد وإيجاد آلية دولية لمراقبته، ثم هناك فساد "موبوتو سيسسيكو" في الكونغو الذي مات وفي حسابه البنكي ستة مليارات من الدولارات، و"سوهارتو" في أندونيسيا الذي أطاحت به انتفاضة شعبية هائلة بعد أن استولى هو وأسرته على جزء هائل من

ثروات البلاد.

كما تدعو الوثيقة إلى تنفيذ الاتفاق المبدئي بين الدول المانحة والدول التي تتلقى المساعدات من المعونات الدولية ليجري بمقتضاها تخصيص ٢٠٪ من المنحة للتنمية الاجتماعية، وفي المقابل تخصص الدول التي تتلقى المساعدات ٢٠٪ من إجمالي إنفاقها للبرامج الاجتماعية. وتنشأ منظمة سياسية عالمية تمثل فيها جميع البلدان على قدم المساواة وبصورة ديمقراطية تماما،وأن يكون تمثيل النساء مساويا لتمثيل الرجال فيها، وأن تتوافر لهذه المنظمة قدرة حقيقية على اتخاذ القرار وسلطة لتنفيذه بحيث تستطيع أن توجد نظاما اقتصاديا عالميا ينهض على العدل والمشاركة ويلعب التضامن بين الشعوب فيه دورا أساسيا.

ومن أجل تنفيذ مثل هذا البرنامج فإن مجموعة من الإجراءات الفورية تبقى ضرورية وعلى رأسها:

إنشاء مجلس أمن اقتصادي ومالي يكون مسئولا عن تحديد القواعد لنظام مالي عالمي قائم على المساواة والتوزيع العادل لثروات الكوكب بين البلدان جميعا مع تركيز خاص على تطوير مستوى معيشة شعوب العالم على أسس من العدالة الاجتماعية والمساواة وأن توجه برامج خاصة للنساء اللاتي هن الأفقر والأقل تعليما وتدريبا فضلا عن أنهن يشكلن ما يزيد على نصف سكان العالم.

ومرة أخرى لابد من مراعاة تمثيل متكافئ للرجال والنساء على قدم المساواة في هذا المجلس.

وتدعو الوثيقة لأن يخضع التصديق على الاتفاقيات والمعاهدات لمعايير حقوق الإنسان الأساسية جماعية كانت أو فردية، أي أن التجارة يجب أن تخضع لحقوق الإنسان وليس العكس كما هو حادث الآن.

كذلك تدعو إلى إعلان الحسابات البنكية وإلغاء سريتها وهو مطلب يرتبط أيضا ارتباطا وثيقاً بفساد غالبية النظم الاستبدادية في العالم الثالث عشائرية كانت أو قبائلية أو ملكية أو جمهورية. لأن هذه النظم استفادت إلى أقصى درجة من نظام سرية الحسابات في البنوك لتحافظ على الثروات التي نهبتها من بلادها وأودعتها في حسابات سرية في بنوك الغرب عامة وسويسرا على نحو خاص.

شاركت كل وفود أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية والدول العربية (لم يكن هناك وفد إسرائيلي) في مناقشة الوثيقة التي تحولت بنودها من نداءات شبه إصلاحية، وإن كانت قوية إلى مطالب جذرية مثل وقف برامج التحرر الاقتصادي المسماة بالتكيف الهيكلي، والتي ألحقت أضراراً بالغة بالفقراء على امتداد العالم وتسببت في انتشار الجهل والمرض والبطالة بسبب إضراراً البنك الدولي على سياسة استرداد التكاليف في الصحة والتعليم والسكن وقطع الإعانات عن العاطلين والمسنين والنساء.

كان عقد هذا اللقاء التحضيري عملا فذا بكل المقاييس إذ أعدت له بجهد مخلص ودؤوب منظمة غير حكومية لينعقد في بلد من أغنى بلاد العالم في الشمال وهى كندا وفي إقليم من أغنى أقاليمها وهو كيبيك للوصول إلى توافق بين هذا العدد من الحاضرات ممثلا لمنظمات نسائية وعاملة في ميدان التنمية وحقوق الإنسان على الصعيد العالمي هو بحد ذاته وبصرف النظر عن النتائج النهائية رسالة لهؤلاء الذين ينظرون إلى الغرب أو شمال العالم، باعتباره كتلة واحدة متجانسة غنية ومعادية لجنوب

العالم ولا يفرقون بين الحكومات والشعوب، وهو ما أسماه كل من "صادق جلال العظم" و"مهدي عامل" بالاستشراق المعكوس إذ أن مؤسسة الاستشراق في القرن الماضي والتي كرست جهدها لخدمة الاستعمار قد نظرت إلى الرق هذه النظرة باعتباره كتلة واحدة متجانسة ساكنة خاملة غارقة في الخرافات منقادة بالعواطف وذات عقلية مستعصية على تقبل العلم الذي هو أوروبي وغربي بالضرورة.

كذلك فهو إعلان لنا نحن القادمين من جنوب العالم أن مشكلات مشابهة لتلك التي نعاني منها قد تولدت هناك عن توحش الرأسمالية وانفلاتها من عقالها بعد هزيمة التجربة الاشتراكية وانفراد الولايات المتحدة بالهيمنة على العالم وعلى الأمم المتحدة فهناك في الشمال فقراء وجائعون ومشردون وأطفال يخرجون من المدارس لكن المسائل نسبية.

ولعلنا نفهم في هذا السياق صيحة المرأة الإنجليزية المهاجرة إلى كندا حين قالت إن أمريكا هى أفقر بلد في العالم، وكانت تعني أنها وهى أغنى بلد في العالم إلا أن نظام الاستغلال الرأسمالي المتوحش فيها قد تسبب في طرد ملايين البشر القادرين على العمل إلى البطالة ومئات الآلاف إلى التشرد في المدن الكبيرة بسبب العجز عن دفع أجور المساكن والتمييز الصارخ ضد المهاجرين في البلدان الأوروبية والأمريكية وانبعاث النزعات العنصرية والنازية الجديدة والتطرف الديني.

إن أمريكا وهى أغنى بلد في العالم حين تكون مسرحا لمثل هذه الظواهر. وحين يسمح النظام فيها بأن يكون هناك جائع واحد فإنها تكون أفقر بلد في العالم لأن ثراءها مجرد من الروح الإنسانية ومعاد للبشر.

كانت الوثيقة التي أصدرها المؤتمر التحضيري حول الفقر موضوعا للإجماع السهل على العكس من الوثيقة الأخرى حول العنف التي استغرقت وقتا طويلا في النقاش ودار حولها جدل واسع خاصة فيما يتعلق بحقوق الجنسين المثليين (نسميهم نحن بالشواذ) الذين يختارون العيش مع أقران من نفس الجنس ويعاشرونهم ويريدون من المجتمعات الاعتراف بحقهم في الاختيار وإلغاء كل أشكال التمييز ضدهم، وهو ما تحفظ عليه العرب والمسلمون والأفريقيون.

لم يرتفع صوت النساء لم يعل كثيرا، ويصبح الخلاف الجذري حارا وصاخبا حتى إنه هدد بانفجار المؤتمر كله إلا عندما عرضت رئاسة المؤتمر نتائج عمل الورش التي انعقدت على مدار يومين حول العنف ضد المرأة بعد أن تم الإجماع على وثيقة الفقر مع تعديلات جذرية أدخلتها نساء العالم الثالث.

سوف أعرض للوثيقة حول العنف ضد المرأة أولا ثم أحكي لكم بعد ذلك حكاية الانفجار الذي كان وشيكا، أسبابه وكيف تجنبته النساء بروح عملية وإحساس راق بالمسئولية والتضامن.

تحمل الوثيقة عنوانا قويا هو "من أجل إلغاء كل أشكال العنف ضد المرأة: نطالب.." وقد صيغ العنوان على غرار الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة التي أصدرتها الأمم المتحدة وجرت الإشارة إليها في أكثر من موضع وفقرة في كل وثائق المؤتمر.

تبدأ الوثيقة بالقول إنه يتعين على الحكومات التي تدعي الدفاع عن حقوق الإنسان أن تنأى

بنفسها عن أي سلطة سياسية كانت أو دينية، اقتصادية، أو ثقافية تفرض وصاية على النساء والفتيات، كما أنه يتعين عليها إدانة أي نظام أيا كان- ينتهك الحقوق الأساسية لهن.

ويتعين على الحكومات أيضا أن تعترف في تشريعاتها وقوانينها وأفعالها أن كل أشكال العنف ضد النساء تشكل انتهاكا لحقوق الإنسان الأساسية كما أنه لا يمكن ولا يجوز تبريرها باسم العادات أو الدين أو التقليد الثقافي.

وعليه فإن كل الحكومات مدعوة للاعتراف بحق المرأة في السيطرة على حياتها ومصيرها وجسدها وصحتها الإنجابية وحريتها واختياراتها.

وعلى الحكومات أن تنهض بإنجاز خطط عملية وسياسات وبرامج فعالة تخصص لها ميزانيات ووسائل للتنفيذ لإلغاء كل أشكال العنف ضد المرأة.

وتتضمن خطط العمل هذه منع وتجريم العنف المباشر، من خلال رفع الوعي والتعليم العام ومعاقبة وعلاج هؤلاء الذين يمارسون العنف في آن واحد،وإجراء الأبحاث والوصول إلى إحصائيات تزداد دقة يوما بعد يوم عن العنف الذي يقع على المرأة، مع تقديم يد العون والحماية للضحايا وتنظيم حملات ضد المواد الإعلامية الداعرة التي تتاجر بجسد المرأة وتستغلها، وتطوير التعليم حتى لا يكون متحيزا جنسيا، ومساعدة النساء الضحايا على الوصول إلى المحاكم الجنائية وتقديم دورات تدريبية للقضاة ورجال الشرطة في هذا الميدان حتى يحسنوا التعامل مع الضحايا دون استخفاف أو تعال.

وفي هذا الصدد فإن الأمم المتحدة مدعوة لممارسة كل ألوان الضغوط على الدول الأعضاء لحثها على التصديق دون تحفظ- على الاتفاقيات والمعاهدات الخاصة بحقوق النساء والأطفال وتنفيذ بنودها، وحثها أيضا على احترام الإعلانات العالمية وبخاصة الإعلان العالمي للحقوق المدنية والسياسية والاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة واتفاقية حقوق الطفل، والاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز العنصري والإعلان العالمي لحقو ق الإنسان، وإعلان إلغاء العنف ضد المرأة، وإعلاني القاهرة وفيينا الصادرين عن المؤتمرين الدوليين للسكان وحقوق الإنسان، وإعلان بكين الصادر عن المؤتمر العالمي الرابع للمرأة وبرنامج العمل الخاص به.

وعلى الحكومات إيجاد الانسجام بين القوانين الوطنية وهذه المنظومة العالمية لحقوق الإنسان وأدواتها.

كما أن الحكومات مدعوة لأن تقوم بأقصى سرعة بتوقيع البروتوكولات الخاصة بهذه الاتفاقيات والمواثيق والإعلانات وإنشاء آليات التنفيذ الملائمة وعلى وجه خاص فيما يتعلق باتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، واتفاقية حقوق الطفل، وأن تسمح في ذات الوقت للأفراد والجماعات بمقاضاة حكوماتهم.

وتمثل هذه البروتوكولات أدوات للضغط العالمي على الحكومات لإجبارها على تنفيذ الحقوق المنصوص عليها في هذه الاتفاقيات والمواثيق والإعلانات.

وفي هذا الصدد لابد من بحث إمكانية معاقبة الحكومات التي لا تقوم بتنفيذ ما تعهدت به من

التزامات.

وفي مجال التضامن مع النساء من ضحايا تجارة الجنس دعت الوثيقة إلى إعادة النظر في الاتفاقية الدولية التي صدرت سنة ١٩٤٩ والتي تناهض التجارة في الأشخاص واستغلال الآخرين في أعمال الدعارة أو استغلال دعارة الغير، وتدور الفكرة المح ورية في إعادة النظر هذه حول تنفيذ الحكومات للقرارين اللذين أصدرتهما الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ١٩٩٦، والمتعلقين بالتجارة في النساء والفتيات والعنف ضد النساء المهاجرات اللاتي يتعرضن لأشكال معلنة ومخفية من العنف الإضافي.

كما يتعين على الدول أن تخضع لقانون المحكمة الجنائية الدولية وأن تلتزم على نحو خاص بأحكام النصوص التي تعرف الاغتصاب والإيذاء الجنسي باعتبارها جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية لابد من العمل بكل جدية على وقفها نهائيا.

كما تدعو الوثيقة إلى إلغاء كل أشكال الحصار على الشعوب والدول والتي تفرضها القوى الكبرى خاصة أن هذا الحصار يؤثر تأثيرا كبيرا على النساء والأطفال ويلحق بهم أذى أكثر مما يلحق بكل الفئات الأخرى.

وتدعو جميع الدول للتوقيع على اتفاقيات لنزع السلاح وتنفيذها خاصة في مجال الأسلحة النووية والبيولوجية والمبادرة بالتوقيع على الاتفاقية الدولية ضد الألغام الأرضية.

ونأتي الآن إلى الفقرتين الشائكتين واللتين أثارتا جدلا واسعا حول الوثيقة التي لم يستطع الحاضرون الوصول إلى توافق بشأنها كما حدث بشأن الوثيقة الخاصة بالفقر وهما الفقرة الثامنة والحادية عشرة.

تقول الفقرة الثامنة إنه على أساس من مبدأ المساواة بين كل البشر والأشخاص فإنه يتعين على الأمم المتحدة والدول المنخرطة في المجتمع الدولي الاعتراف بأن الميول والاتجاهات الجنسية للإنسان لا ينبغي أن تقف عائقا أمام تمتعه وممارسته لكل الحقوق التي نصت عليها الآليات الدولية المختلفة وخاصة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة.

أما الفقرة الحادية عشرة فتدعو إلى تأمين حق اللجوء للنساء من ضحايا التمييز والعنف الجنسي وهو الحق الذي أقرته اتفاقية جنيف، وكذلك تأمين هذا الحق نفسه لضحايا التمييز والاضطهاد بسبب ميولهم الجنسية.

وسوف نلاحظ هنا أن الدفاع عن حقوق من يمارسون الجنسية المثلية من النساء والرجال قد صيغ بطريقة هادئة ومبهمة دون أن يسمي الفعل الذي تعتبره كثير من الجماعات بل والمجتمعات منافيا للدين، ولا تعترف بما يقوله بعض العلماء من أن الاتجاهات الجنسية المثلية سواء بين النساء أو الرجال ناتجة عن التكوين البيولوجي وليست اختيارا خاصا شاذا ومنافيا للطبيعة البشرية أو للطبيعة ذاتها.

وقد كانت هذه الصياغة المبهمة نتاجا للمناقشات داخل ورش العمل حيث قدمت النساء الأفريقيات والعربيات والمسلمات أفكارا أساسية حول الموضوع ورفضن من حيث المبدأ أن تتضمن الوثيقة إشارة صريحة للموضوع، وانفجر النقاش الواسع في الجلسة الختامية بين المدافعات من أوروبا وأمريكا عن حقوق الجنسيين المثليين باعتبارها جزءا لا يتجزأ من حقوق الإنسان من جهة وبين ممثلات العالم العربي والإسلامي وأفريقيا.

وكانت حجج الرافضات لإدراج هذه النصوص في الوثيقة الأساسية قوية وواضحة للغاية.

فسوف نتعرض للعزلة في مجتمعاتنا، ولن تلتفت القوى المحافظة لجوهر الوثيقة التقدمي، بل ستقف عند هذين النصين وتشهر بنا وبقضية العنف الواقع على النساء وتعتبرنا ببساطة منحلات وداعيات للشذوذ كما يسمون العلاقات المثلية، هكذا قالت إحدى المندوبات.

وأضافت أخرى: إذا عدنا بهذه الوثيقة إلى بلادنا ستصدر قطعا فتوى تديننا، وسوف ننشغل حينئذ بالدفاع عن أنفسنا وتوضيح موقفنا ويجري تهميش الوثيقة ذاتها وموضوعها الأصلي وهو العنف المخفي ضد النساء والذي لا تعترف به المجتمعات رغم إدراكها جيدا أنه موجود على نطاق واسع وأن النظام الأبوي-الطبقي سوف يدافع عن امتيازاته دون هوادة وإحدى أدواته تشويه النساء المدافعات عن حركية المرأة ودعوتهن لسماع صوت النساء المقهورات وإزاحة الستار عن المسكوت عنه في كل العلاقات الطبقية والأسرية.

وكان الوصول إلى حل وسط وتوافق عام مبادرة من قبل نساء مدافعات بقوة عن الفقرتين، فجرى بناء على اقتراحهن حذفهما من الوثيقة الأساسية التي ستوقع عليها الوفود وتعمل على أساس منها في بلدانها ثم إدراجهما بعد ذلك في وثيقة مستقلة ليوقع عليها من يوافق على البندين من بين الوفود، وقد وقعت عليها بالفعل وفود أوروبا وأمريكا، فأصبحت هناك وثيقتان إحداهما تدافع عن حقوق الجنسيين المثليين وترفض كل أشكال التمييز ضدهم، وأخرى لا تذكر الموضوع على الإطلاق لا بالتأييد ولا بالإدانة.

وبقيت نقاط التقاطع الجوهرية بين جماهير النساء في كل من شمال العالم وجنوبه هى حقيقة أن الفقر يولد العنف، وأن الطريق الوحيد أمام هذه الجماهير لمواجهة كل من الفقر والعنف هو التضامن على أسس محلية وإقليمية وعالمية، لتصبح النساء اللاتي يمثلن ٧٠٪ من مليار وثلاثمائة مليون آدمي يعيشون في فقر مدقع قوة فاعلة يوازي فعلها قدر نسبتها العالمية بين السكان في كل أنحاء العالم.

ولم تكن الجنسية المثلية هى نقطة الافتراق الوحيدة ين المنظمات الأوروبية والأمريكية من جهة وغالبية منظمات العالم الثالث من جهة أخرى. فقد كانت هذه على أي حال نقطة أيديولوجية لها طابعها العملي على صعيد العلاقات بين المنظمات السياسية والنقابية والنسائية والديمقراطية بعامة وبين الجماهير التي تعمل في أوساطها من جهة أخرى.. أقول لم تكن الجنسية المثلية هى نقطة الافتراق الوحيدة ولا حتى الجوهرية بل لعل الافتراق الجوهري والحقيقي، هو تلك المسافة الشاسعة في اغلب الأحيان بين الحقوق الأساسية التي تتمتع بها شعوب العالم في الشمال وتواضع إن لم يكن

غياب هذه الحقوق في الجنوب حيث السعي المضني والتضحيات الهائلة التي تدفعها شعوب الجنوب من أجل هذه الحقوق نفسها، أي حقوق التعبير والتنظيم والمعرفة وحرية الرأي والاعتقاد والتظاهر، بل وحتى الحق في الرعاية الاجتماعية والاقتصادية، وكانت المناقشة التي دارت بين مندوبة الهند ورئاسة الجلسة حول تأمين حق المرأة في الوصول إلى الائتمان دالة للغاية في هذا الصدد، إذ قالت المرأة إن الحديث عن الائتمان لنساء فقيرات فقرا مدقعا سيكون نوعا من الترف علينا قبل ذلك أن ندعو لتأمين المياه النظيفة والسكن اللائق والغذاء الكافي وحق الكلام.

إن تمتع شعوب الشمال بالحقوق الأساسية لحد التشبع جعل مطالبتهم بحقوق جديدة من قبيل حقوق الجنسيين المثليين مفهومة ومشروعة، كذلك كان تحفظ الجنوب الذي لا يزال يكافح من أجل حق الحياة ذاتها- كان بدوره مفهوما ومشروعا حتى وهو يرى في بعض الأحيان أن انتشار الممارسات الجنسية المثلية في هذه المجتمعات قد يكون ضجرا من الحريات الجنسية الواسعة لا فحسب ميلا طبيعيا بيولوجيا لدى قطاع من الناس.

وكانت تجربة المؤتمر الذي تواصلت أعماله ليومين كاملين بكل ما فيها من وثائق وشعر وغناء خبرة غنية وجديدة لكل المشاركات والمشاركين، وبروفة لمسيرة أخذت المنظمات النسائية تقدمها بحماس لكي تقول النساء للأمم المتحدة وللمؤسسات المالية العالمية التي تسير اقتصاد العالم لصالح أصحاب الملايين.. إننا هنا وإننا أحياء ونرفض الصيغة القائمة لتوزيع الثروة وسوف نناضل من أجل عالم أفضل جديد وحر ملؤه الخبز والورود.

وفي ختام المؤتمر شهدت مدينة مونتريال الجميلة مسيرة ضخمة ضد الفقر والعنف اخترقت المدينة في حماية الشرطة، الشئ الذي حسدنا أهل كندا عليه نحن القادمات من بلدان تقوم الشرطة فيها عادة بإطلاق الرصاص على المتظاهرين.

الطريق إلى البرلمان

للمرة الثانية في التسعينيات استطاعت امرأتان مغربيتان هما: بديعة الصقلي وفاطمة عبد المؤمن اللتان تنتميان لحزب المعارضة التقدمية.. الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية أن تصلا إلى المجلس التشريعي بأصوات الناخبين رجالا ونساء رغم كل ما شاب العملية الانتخابية من تدخلات إدارية وشراء أصوات وعنف اتفق المراقبون أنها كانت جميعا غير مسبوقة.

وقبل بضعة شهور كان ملك المغرب قد أسند أربعة مناصب وزارية في الحكومة الانتقالية لنساء ذوات كفاءة وغير حزبيات.

وفي الأردن عجزت النائبة المستقلة توجان الفيصل بعد معركة انتخابية قوية عن الاحتفاظ بمقعدها الذي كانت قد فازت به في الدورة السابقة. وكانت "توجان" قد أعلنت بوضوح موقفها ضد قانون الانتخابات الجديد وقانون المطبوعات، وكلاهما يقيد العملية الديمقراطية، وبرزت دلائل قوية عن تدخلات وتزوير حكومي لأن الحكم في الأردن لم يكن راضيا عن الأداء الجرئ الواضح والمعارض "لتوجان" في الدورة السابقة. كذلك أدارت "إميلي نفاع" مرشحة الحزب الشيوعي الأردني معركة سياسية من طراز رفيع في دائرتها كان محورها انهيار مستوى معيشة الكادحين ورفض التطبيع مع إسرائيل ولم يتجاوز فارق الأصوات بينها وبين الفائز بضع عشرات.

وكان قد قدر لي أن أشهد بنفسي استقبال الجمهور لإميلي في عمان وفي دائرة غير دائرتها الانتخابية كزعيمة حقيقية على المستوى القومي.

وفي سلطنة عمان جرى انتخاب امرأتين في مجلس الشورى هما شكور بنت محمد القماوي، و"مطية بنت محمد المعولي في دوائر العاصمة مسقط وهى خطوة تنويرية وتقدمية قياسا إلى الأوضاع في بلدان الخليج التي مازالت جميعا باستثناء سلطنة عمان تمنع المرأة من الترشيح والانتخاب، بل وليس في غالبية هذه البلدان أي نوع من المجالس التمثيلية تتيح قدرا من المشاركة الشعبية في صنع القرار الذي بقى محصورا في القبيلة والأسرة المالكة هنا وهناك.

وترشيح النساء وانتخابهن خاصة في بلدان لم يسبق لها أن عرفت المشاركة السياسية للنساء على هذا المستوى ظاهرة إيجابية لا شك فيها، وشهادة عن تطور مكانة النساء وقدراتهن وإشارة لتغير ولو بطيئا- في نظرة المجتمع للمرأة تأثرا بالمتغيرات الداخلية من جهة وبالاهتمام العالمي بوضع النساء من جهة أخرى.

لكننا لو وضعنا هذه الوقائع المبشرة في السياق العام لتطور وتقدم المجتمعات العربية سوف نجد

أنها لا تزال على أهميتها- جزئية وذات طابع رمزي، وبعيدة عن أن تكون مؤشرات لانتقال هذه المجتمعات من حالة لحالة أرقى، وهو الشئ الذي ترفض النظرة النسوية التقليدية رؤيته على حقيقته، لأن النسوية التقليدية هى نخبوية كما أنها تفصل فصلا تعسفيا بين قضايا المرأة وقضايا المجتمع، وتصور كفاح المرأة من أجل تحررها باعتباره صراعا ضد الرجال.

فلا تزال المشاركة السياسية للجماهير عامة محدودة في البلدان العربية التي تحكمها بدرجات متفاوتة نظم طبقية أبوية رأسمالية وما قبل رأسمالية تتحكم فيها، بالاستبداد وتهيمن أمريكا على مقدراتها.

وفي ميدان الترشيح بصفة خاصة لا تزال هذه المشاركة مقصورة على الفئات المحظوظة من الطبقات موضوعيا عبر اختياراتها السياسية الاقتصادية-الاجتماعية المنحازة للكادحين والعاملين بأجر، وهى الاختيارات التي تترجمها إلى برامج وتخوض الانتخابات على أساس منها، حتى إذا ما صوت أغلبية لها يكون بوسعها نظريا- وضع برامجها موضع التنفيذ، كما يحدث في البلدان المتقدمة التي نضجت فيها التجربة الديمقراطية وجرى الفصل الحقيقي بين السلطات وأصبح صندوق الاقتراع قادرا على تغيير السياسات تغييرا فعليا عبر تداول السلطة.

لكن الواقع الفعلي في غالبيته لم يكن في كل البلدان العربية يقع على مسافة بعيدة جدا من هذا الإطار النظري حيث يبقى تداول السلطة مستحيلا أو شبه مستحيل.

وفي المغرب سوف نجد أن الصلاحيات الدستورية الواسعة جدا الممنوحة للملك تحد من قدرة الأحزاب حتى التقدمية منها على إجراء تغييرات جذرية في وقت تشعر فيه كل القوى بحاجة ملحة لهذا التغيير إذ تحتل المغرب المرتبة ١٢٣ من مجموع ١٧٤ دولة في التنمية البشرية، وقد وصف أحد قادة الأحزاب ما يحدث في البلاد بأنه "السيرورة الخطيرة التي تدفع المجتمع إلى الانحلال".

وفي الأردن الخارج قبل عام من انتفاضة الخبز، والذي أصدر ملكه قانونا جديدا للمطبوعات مقيدا للحريات في غيبة البرلمان تتفق القوى السياسية يمينا ويسارا على أن البرلمان الثالث عشر هو أسوأ ما عرفته الأردن منذ بدء التجربة النيابية فيه.

وفي سلطنة "عمان" التي دخلت شأنها شأن الدول العربية جميعا مرحلة الخصخصة والانفتاح وقبول برنامج صندوق النقد الدولي والبنك الدولي فإن صلاحيات مجلس الشورى محدودة للغاية ومحكومة في النهاية بإرادة السلطان، فضلا عن أن المجلس يمثل الأعيان وشيوخ القبائل وكبار المثقفين، حيث تزداد فرص الفئات التي تملك حضورا ماليا أو قبليا في البلاد بينما تعجز المدارس والجامعات عن استيعاب الطلاب الراغبين في مواصلة التعليم.. الخ. كذلك فإن وجود النساء في هذه المؤسسات ليس دليلا على أن أوضاع النساء ككل قد تغيرت مع هذا التغيير السياسي الذي هو مستوى مختلف عن التغيير الاقتصادي-الاجتماعي، فالتغير السياسي إذا لم يقترن بتغيير اقتصادي اجتماعي عميق يظل تأثيره محصورا في الطبقة التي تملك وتحكم، لكن التغيير الاقتصادي-الاجتماعي الذي يترتب عليه إعادة توزيع الثروة لابد أن يقترن بتغير سياسي يعبر عن صمود الطبقات الشعبية فيكون جذريا ويكون للوجود النسائي في المجالس التمثيلية في ذلك الحين معنى أعمق؛ لأن الأفق ينفتح أمام التحولات الجوهرية في أوضاع الجماهير عامة من بينها النساء على كل المستويات.

ومؤخرا أمسكت بعض النساء الفقيرات في بعض أحياء القاهرة بجوهر هذه الحكمة الشعبية حين أنشأن منظمات صغيرة عفوية فيما بينهن بعد أن عجزن بسبب حاجتهن لأجورهن- عن الاستجابة للدعوة المحمومة التي تطلقها السلطات وتساندها فيها بعض الجماعات الدينية حتى تترك المرأة عملها وتعود إلى البيت لتنعم بمباهج الأمومة وتصبح ملكة متوجة على بيتها. أخذت النساء ينظمن فيما بينهن عمليات رعاية أطفال الأمهات العاملات -وإن كان على نطاق محدود لأن دور الحضانة التي أنشأتها وزارة الشئون الاجتماعية لا تتوافر في كل الأحياء- باستضافة جماعات من النساء غير العاملات أطفالا أثناء غياب أمهاتهن في العمل نظير أجر يتناسب مع دخل الأم العاملة والأسرة بصفة عامة، فيتبادل الجميع المنافع ، تكسب المرأة غير العاملة وتطمئن الأم العاملة لنوع الرعاية المقدمة لأطفالها لدى جيرانها المقربين.

وهو شكل جنيني وأولي لنظام شعبي للتعاون، وأهم من ذلك أنه رد مختلف تقدمه النساء العاملات على الحملة المغرضة لإعادتهن إلى البيت أو إخراجهن من العمل عن طريق المعاش المبكر.

وبالمناسبة فإن هذه الحملة تتخذ طابعا عالميا، ولا تخص مجتمعنا وحده، وتقودها الشركات عابرة القارات ممثلة للنظام الرأسمالي العالمي الذي يواجه أزمة شديدة تعد البطالة الواسعة أخطر مظاهرها.

وقد تفتق عن ذهن العقول المركزية التي تخطط لهذا النظام عن التضحية بالقوى الضعيفة في سوق العمل العالمي وهى النساء، بحيث يمكن للنظام أن يتجنب مخاطر الثورة الاجتماعية المحتملة، فإذا عادت النساء، إلى البيت راضيات وكأن العودة هى خيارهن الشخصي يمكن حل أزمة البطالة جزئيا.

وتتفنن أجهزة الإعلام والدعاية في تصوير مباهج هذا الاختيار. ولعلنا نتذكر في هذا الصدد تلك الحملة العالمية المسعورة التي تواصلت لعدة شعور، وما زالت أخبارها حول قضية الممرضة الإنجليزية التي اتهمت بقتل طفل أمريكي كانت ترعاه أثناء غياب أمه الطبيبة في عملها، وحدث هجوم كاسح على الأم الأنانية التي تركت طفلها لامرأة غريبة من أجل العمل.

وسارعت "جين فوندا" الممثلة الشهيرة وزوجة الملياردير صاحب محطات تليفزيون السي. إن. إن. إلى التصريح قائلة: "إن تيد تيرنر يحتاجني في البيت".

أطفال الشوارع ظاهرة تجتاح العالم

وتذهب النساء إلى العمل كحاجة حياة ليتحققن كآدميات أو لاحتياج أسرهن لما يكسبنه وغالبا للسببين معا.

ويتزايد عدد النساء العاملات وارتفعت نسبة النساء العائلات لأسرهن في مصر من ٢٢,٥ إلى ٣٠٪.. ولنا أن نتصور عودتهن إلى البيت لتتفكك الأسرة تماما ويزيد عدد أطفال الشوارع.

وتتزايد النساء الباحثات عن عمل في مصر عددا ونسبة وفي الفترة من ١٩٧٠-١٩٩٥ ارتفعت نسبة النساء العاملات في أمريكا من ٥٠٪ إلى ٧٦٪ من الفئة العمرية بين ٢٥-٥٤ سنة وتشكل المرأة هناك زهاء نصف العاملين الجدد الداخلين إلى سوق العمل.

ليست حركة التاريخ وحدها إذن هى التي تسير عكس ما تشتهي سفن الرأسمالية المأزومة في بلادنا وفي العالم، وإنما تسير أيضا في هذا الاتجاه حركة النساء العاملات، وغير العاملات عفوية أو منظمة بفعل الاحتياج الواقعي جنبا إلى جنب الوعي الجديد تحمله وتبشر به منظمات نسائية وديمقراطية تتزايد عددا ونفوذا.

وتحتاج أشكال التعاون الفطري التي خلقتها النساء إلى التطوير والتوسع والتوعية والتعلم من خبرات الشعوب لتصبح حالة عامة خاصة وقد أخذ قانون العمل الموحد الجديد يضيق على النساء العاملات ويسلبهن بعض الحقوق، وقد تحايل أصحاب العمل في ظل القانون القديم على النص الذي يلزم أصحاب العمل بإنشاء دور للحضانة ورعاية الأطفال في المنشآت التي تعمل بها مائة امرأة أو أكثر فضلا عن الاتجاه السائد الآن لدعم المشروع الصغير والمنتج الصغير والمالك الصغير وهو الوضع الذي يحول دون تطبيق هذا النص، بينما يتوسع أصحاب العمل في نظام العقود المؤقتة التي تقبل بها العاملات على نطاق واسع تحت ضغط الحاجة ومن ثم لا يترتب لهن حقوق.

كذلك فإن التعديل في قانون النقابات رفع الحد الأدنى لإنشاء النقابة من خمسين عضوا إلى مائتين وخمسين، فأصبح إنشاء النقابات في هذه المشروعات الصغيرة مستحيلا.

طريق الألف ميل

يحتاج تطوير هذا الشكل البسيط للتعاون عملا دءوبا ومثابرا وطويل المدى والنفس تقوم به المنظمات النسائية والأحزاب الديمقراطية والنقابات على عدة مستويات.

على مستوى الوعي بحيث يتسع مفهوم الأبوة والأمومة ليشمل كل الأطفال، فضلا عن اشتراك الرجال الفعلي في رعايتهم، فليس "أطفالنا" هم الذين أنجبناهم فقط.

خاصة أن هذا المفهوم الأخير المحدود والضيق يروج ويتعمق في لفظ تقديس الملكية الخاصة والدعوة لها مع جنون الخصخصة الذي يجتاح البلاد وما يصاحبه من ثقافة تشوه كل ماله علاقة بالملكية العامة وبالتعاون بين الناس.

ويجد مثل هذا الوعي الجديد لنفسه أرضية خصبة في الحياة الشعبية وفي الوسائل التي يبتدعها الكادحون عامة لمواصلة العيش وعلى مستوى القانون هناك حاجة ماسة للكفاح من أجل قانون جديد للتعاون يجعل التعاون بين أصحاب المصلحة هم أصحابه في الواقع بدلا من الموظفين البيروقراطيين الذين بلا قلوب ولا أحلام للمجتمع.

وعلى مستوى نظام الإدارة المحلية هناك حاجة ماسة لاسترجاع صلاحيات أعضائه كحكام مجلس منتجين دون تزوير لإرادة الناخبين ولا فساد ولا إثراء من المال العام، إنه درب طويل.. طويل. لكننا تعلمنا أن طريق الألف ميل يبدأ بخطوة وقد بدأتها فعلا بعض النساء حين رفضن العودة إلى البيت.

الحضور في النقابات

للتعرف على أوضاع النساء وأدوارهن وعلاقاتهن داخل النقابات المهنية لابد من الإحاطة السريعة بحالة الحريات العامة في البلاد والبيئة الاقتصادية الاجتماعية التي تعمل في ظلها النقابات، والقانون الذي يحكم عمل النقابات مباشرة.

تواجه الحريات العامة في مصر قيودا وعقبات كثيرة أهمها على الإطلاق تلك المنظومة من القوانين المقيدة للحريات التي تبدأ بحالة الطوارئ المفروضة على البلاد منذ أكتوبر عام ١٩٨١ حتى هذه اللحظة وبعد أن كان يجري تجديدها كل سنة أصبحت تجدد كل ثلاث سنوات دفعة واحدة، وتمر بقوانين الأحزاب والمطبوعات والعقوبات والصحافة ولا تنتهي بقانون الجمعيات الأهلية. ويضاف قانون الأحوال الشخصية إلى القوانين المقيدة لحريات النساء وهو ما يتعلق مباشرة بموضوعنا هذا، وللأسف فإن منظمات حقوق الإنسان التي ترصد القوانين المقيدة للحريات وتعمل ضدها لا تضع قانون الأحوال الشخصية ضمن هذه القوانين حتى الآن.

أما البيئة الاقتصادية-الاجتماعية فإن أبرز ما تتسم به فيما يتعلق بموضوعنا هذا هو انهيار الطبقة الوسطى المتسارع حيث تصعد شرائح محدودة منها إلى مصاف كبار الملاك، بينما تتآكل أجور ودخول ومستوى معيشة القسم الأعظم منها، والطبقة الوسطى التي هى في نظر الباحثين الاقتصاديين وعلماء الاجتماع تمثل علامة إيجابية ورصيدا مهماً للتطور، وإنه بالقدر الذي تنمو وتتقدم به هذه الطبقة، بالقدر الذي ينمو ويتطور به هذا المجتمع.." كما يرى المفكر الراحل د. رمزي زكي في كتابه المهم "وداعا للطبقة الوسطى".

ولكن "مع ظهور الليبرالية الجديدة ذات النزعة اليمينية المحافظة، فإن أوضاع تلك الطبقة تعرضت للاهتزاز الشديد..".

والهدف الرئيسي لهذه الليبرالية الجديدة التي يسميها الباحث بالطائشة، وفي مصطلح آخر المتوحشة هو "الدفاع الأعمى عن مصالح أصحاب رؤوس الأموال إلى الحد الذي دفع بعض أنصارها للقول بأن حق الملكية له الأولوية على أية حقوق عامة أخرى، بما فيها حق الحياة".

وتنقسم هذه الطبقة وفقا للباحث إلى ثلاث شرائح عليا ووسطى ودنيا، والعليا هى الأقل عددا، والدنيا هى الأكثر عددا، والعليا غالبا ما تفرز الكتاب والفنانين والزعماء والسياسيين وتحتل مواقع

مهمة في أجهزة الدولة.

أما الشريحة الوسطى فهى التي تعيش في الظروف العادية حالة مستورة.

أما الأخيرة فهى غالبا أقرب إلى حالة الطبقة العاملة تضم جيوش الموظفين الصغار والكتبة وأصحاب المشاريع الصغيرة جدا وجمهور المهنيين ومعدلات ادخارها ضئيلة"[١].

تبين لنا هذه المقتطفات الرئيسية من كتاب د. رمزي زكي التركيبة العامة للطبقة الوسطى التي ينتمي لها المهنيون وبينهم النساء واللاتي سوف نجد بعد القراءة المتأنية لنوعية ونسب تواجدهن في ساحة العمل المهني وعضويتهن في النقابات أن حالهن يتدهور حيث يسري عليهن القانون العام الذي تتسلخ بمقتضاه شرائح محدودة من الطبقة فترتفع إلى أعلى وتبقى شرائح محدودة أخرى في المنتصف وتتحدر الغالبية في ظل الخصخصة وحرية السوق وروشتة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي التي بنيت عليها سياسات انكماشية أدت إلى بطالة واسعة وإلى انخفاض في الأجور الحقيقية مع زيادة في الأعباء المالية التي تتحملها هذه الطبقة التي يحتاج وجودها الاجتماعي وصورتها لدرجة معينة من الإنفاق على مظهرها ونوعية خدماتها.. وهى الخدمات التي جرى خصخصتها مثل التعليم والصحة فقفزت أسعارها قفزات هائلة وأصبح المستورون عرضة للانكشاف، وقد ازدادت عليها الأعباء الضريبية بعد أن انحازت دولة الليبرالية الجديدة لرجال الأعمال ضد العاملين وزادت من الأعباء الضريبية التي تدفعها الطبقة الوسطى والطبقة العاملة وهى أوضاع يترتب عليها مباشرة شعور عميق بالخوف من المستقبل والعزوف عن العمل العام واللهاث وراء حلول فردية والانفصال عن المجتمع بما فيه منظماته المدنية من نقابات وجمعيات وروابط وأحزاب، وتتضاعف هذه العوامل مرات بالنسبة للمرأة المهنية بسبب تعدد أدوارها.

أما العنصر الإيجابي الذي نجم عن هذا التدهور، طبقا لرمزي زكي مرة أخرى فهو بروز التضامن الطبقي وأشكال العمل المشترك بين العمال والمهنيين من أبناء الطبقة الوسطى بعد أن برز ما يسميه بالبروليتاريا المهنية[٢] وسوف تبين لنا الإحصائيات أن النسبة الغالبة من هذه البروليتاريا المهنية هى من النساء.

وبطبيعة الحال لم يبرز مثل هذا التضامن الطبقي بين العمال والمهنيين في بلادنا، اللهم إلا في صورة جنينية وخاصة عندما خاض العاملون والعاملات في شركة مصر للأسواق الحرة معركة طويلة ضد عملية الخصخصة شارك فيها العاملون والعاملات من المهنيين والعمال على حد سواء، أو عندما تضامن العمال في المطابع رمزيا مع إضراب الصحفيين في العاشر من يونية ١٩٩٥ احتجاجا على القانون الذي أطلقوا عليه وصف قانون اغتيال حرية الصحافة ٩٣ لسنة ١٩٩٥.

كذلك فإن التنظيم النقابي يفصل بين المهنيين والعمال، حيث لكل فريق نقابته الخاصة به بمعزل عن الآخر.

القانون ١٠٠

أما الإطار القانوني المباشر الذي تعمل في ظله النقابات المهنية فهو القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ بشأن ضمانات ديمقراطية التنظيمات النقابية المهنية.

وقد صدر هذا القانون في ظل منافسة شرسة بين الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم من جهة وجماعة الإخوان المسلمين من جهة أخرى، إذ أن الجماعة التي لم تنجح في الحصول على ترخيص بالعمل السياسي اتجهت للعمل داخل النقابات المهنية وحققت قدرا كبيرا من النجاح أزعج الحكومة فسارعت لإصدار هذا القانون الذي اعتبرته الأحزاب السياسية والنقابات ومنظمات حقوق الإنسان إضافة لترسانة القوانين المقيدة للحريات.

ولكن جماعة الإخوان المسلمين استطاعت أن تعمل في ظل هذا القانون وتستولي على مجالس عدد من النقابات المهنية ففرضت عليها الحكومة الحراسة.

وفي أول حديث له بعد انتخابه نقيبا للمحامين وهى أولى النقابات التي كسبت قضية رفع الحراسة فرفعت عنها فعلا، صرح "سامح عاشور" قائلا: "سوف نحيي دور لجنة التنسيق بين النقابات المه نية وستكون أولى مهامنا إسقاط قانون انتخابات النقابات ١٠٠ لأنه غير دستوري"(٣).

وكان القانون قد صدر بطريقة مباغتة فبعد أن أدلى الرئيس مبارك بتصريحات يؤكد فيها أن تعديل قانون النقابات أمر يخص أعضاءها فاجأت كتلة الحزب الوطني في مجلس الشعب الملايين من أعضاء النقابات المهنية بعرض وسلق مشروع قانون موحد في فبراير ١٩٩٣ يخضع النقابات، على اختلافها ودون استشارة جمعياتها العمومية- لقانون موحد يرفع نسبة الحضور في الجمعيات العمومية الانتخابية إلى ٥٠٪ في المرة الأولى ثم ٣٣٪ في المرة الثانية ثم يعين لها مجالس تديرها لمدة ستة أشهر في حالة عدم اكتمال النصاب خلال ثلاثة اشهر مما يعد تدخلا إداريا سافرا سبق أن رفضه المهنيون عندما حل السادات مجالس إدارة كل من نقابة الصحفيين ونقابة المحامين عام ١٩٨١ ويحظر القانون إجراء الانتخابات في أيام العطلات الرسمية لتجري الانتخابات في أيام العمل حيث يتاح للإدارة قدرات أوسع على تعبئة الكتل المناصرة للحكومة، ثم ألغى المشرع مبدأ التجديد النصفي الذي كان إجراء ديمقراطيا يوسع قاعدة المشاركة ويفتح المجال أمام أعداد أكبر للوصول إلى المواقع النقابية العليا.

وكان القانون خطوة إلى الخلف مقارنة بالقانون السابق عليه الذي كانت تتوفر فيه بعض شروط أفضل للمشاركة الديمقراطية من قبل العاملين، وأصبح العمل النقابي بمقتضى هذا القانون خاضعا للقبضة الإدارية والتشريعية، وقد كانت سطوة الإدارة على نقابة المعلمين، تلك الإدارة التي لم تلتفت إلى مطالبهم الحيوية هى السبب المباشر فيما سمى بانتفاضة المعلمين عام ١٩٩٣ بعد طول تخاذل من النقابة العامة الخاضعة لسطوة الإدارة وضيق هامش الحريات العامة ومصادرة حق التعدد النقابي.

وشهدت معظم النقابات المهنية حركة احتجاج واسعة ضد القانون الذي رفضته كل الأحزاب السياسية الممثلة في مجلس الشعب، وكانت أقوى هذه الاحتجاجات في النقابات التي لعب فيها تيار

الإخوان المسلمين دورا متزايدا وهى المهندسين والأطباء والصيادلة والمحامين حيث شهدت مقاراتها اعتصامات. كما وجه المؤتمر العام الطارئ للنقابات المهنية الذي عقد مساء الخميس ١٨ فبراير وهو يوم إصدار القانون الدعوة إلى أربعة ملايين مهني ومهنية إلى إضراب احتجاجي. كما دعت النقابات المهنية منفردة إلى أشكال مختلفة للاحتجاج واجتماعات طارئة لجمعياتها العمومية، كما توجه المؤتمر العام للنقابات إلى قصر عابدين. بينما طرحت نقابة المهندسين شعار إجراء الانتخابات طبقا للقانون القديم ثم عادت وأجلت الانتخابات إلى أن يحسم القضاء النزاع.

ودافع الحزب الوطني والحكومة عن القانون الجديد بدعوى "أن مجالس النقابات المهنية الحالية غير معبرة عن الأغلبية الحقيقية لعضويتها لأنها انتخبت في ظل انحسار الاهتمام النقابي لدى معظم المهنيين، وانصراف أغلبيتهم عن المشاركة الحقيقية في أعمال تلك النقابات سواء بعدم حضور الجمعيات العمومية للانتخابات أو حتى لمناقشة شئون المهنة، الدليل على ذلك أن الجمعيات العمومية التي لا يكون بين جدول أعمالها إجراء الانتخابات لا تكتمل نهائيا في بعض النقابات، ومن هنا تجري معظم النقابات الانتخابات بأعداد هزيلة.."[٤].

وقد نسى أحمد يحيى عبد الفتاح أن أعلى نسبة وصلت إليها مشاركة الناخبين في انتخابات مجلس الشعب حتى ذلك الحين لم تتجاوز ٢٠٪ في أحسن الحالات، بل ووصلت في بعض المدن إلى ٥٪.

المرأة في سوق العمل والنقابة

وفقا لبيانات المرأة والطفل في مصر حسب الأطلس البياني الصادر عن المجلس القومي للطفولة والأمومة عام ١٩٩٦ بلغ عدد النساء ٢٩ مليون ومائة ألف في عام ١٩٩٥ يشاركن في سوق العمل بنسبة ٢٠٪ منهن أي ما يزيد على ٣ ملايين امرأة من إجمالي القوى العاملة التي تبلغ ١٦ مليون عامل، ومن بين قوة العمل هذه هناك ٣٠٠ ألف مدرسة، وتبلغ نسبة الطبيبات من إجمالي المقيدين في نقابة الأطباء ٢٩,٢٪ بينما تبلغ نسبة النساء في نقابة الصحفيين ٢٧٪[٥]، مع ملاحظة أن أول صحيفة نسائية تؤسسها وترأسها امرأة أصدرتها في مصر عام ١٨٩٤ هند نوفل.

وفي إحصاء أجريته يدويا -لأن قضية تواجد المرأة ونشاطها في النقابات ليست من ضمن المشاغل النقابية- من واقع دفاتر عضوية الجمعية العمومية لنقابة الصحفيين في مارس ٢٠٠١ تبين لي أن عدد أعضاء الجمعية العمومية هو ٣٦٩١ عضوا بينهم ١٠٥٤ صحفية أي بنسبة ٢٨,٥٥٪ بمعنى أن تمثيل الصحفيات قد زاد من عام ١٩٩٥ إلى عام ٢٠٠١ بنسبة ١,٥٥٪.

وهذه الأرقام تكتسب دلالتها الفعلية حين نصل بعد ذلك إلى نسبة تمثيل المرأة في مجالس النقابة المتوالية ونجد أنفسنا أمام فجوة كبيرة جدا بين حجم تمثيل النساء في الجمعية العمومية وهو يتزايد كما رأينا وبين تناقص تمثيلهن في المجالس المنتخبة رغم عدم تناسبه أصلا مع عددهن في الجمعية العمومية.

وبتحليل تشكيلات مجالس إدارة نقابة الصحفيين منذ عام ١٩٥٥ حتى عام ١٩٩٥ لم تفرز الدورات الانتخابية خلال تلك الفترة أكثر من نقابة واحدة في بعض الدورات أو نقابتين في البعض الآخر ففي عام ١٩٥٥ كانت النقابية الوحيدة هى أمينة السعيد حتى عام ١٩٦٦ (عضو مجلس نقابة) وفي عام ١٩٦٦ كانت النقابية الوحيدة أيضا هى نوال مدكور، وابتداء من عام ١٩٧١ تحددت مدة الدورة النقابية بعامين، وابتداء من هذا التاريخ حتى عام ١٩٩٥ لم تنجح خلال تلك الفترة في الوصول إلى عضوية مجلس النقابة سوى خمس نقابيات هن أمينة شفيق، فاطمة سعيد، بهيرة مختار، سناء البيسي، شويكار الطويلة[٦].

مع ملاحظة أن نسبة تمثيل النساء في مجلس نقابة الصحفيين هى على ضآلتها وعدم تناسبها مع العضوية النسائية هى أفضل أشكال التمثيل في النقابات المهنية كافة باستثناء ثلاث نقابات استطاعت نساء الوصول إلى موقع النقيب فيها وهى نقابة الاجتماعيين "ثريا لبنة" ونقابة المرشدين السياحيين "ليلى قنديل" ونقابة المرضين "نازلي قابيل"، وتتشكل غالبية عضوية النقابة الأخيرة من النساء، بينما تبلغ نسبة النساء العاملات في وزارة الصحة ٦٤,٤٪ من قوة العمل بسبب احتكارهن مهنة التمريض.

وليست نقابة الصحفيين سوى نموذج واحد من بين اثنتين وعشرين نقابة مهنية في البلاد تعمل كلها في البيئة القانونية السياسية والاقتصادية الاجتماعية ذاتها والتي أدت إلى غياب الصحفيات تماما عن المجلس الأخير الذي جرت الانتخابات له ١٩٩٩.

وهنا سوف يبرز التساؤل إذا كانت المرأة قد استطاعت عبر الانخراط الواسع في التعليم والعمل وحصلت على حقوق المشاركة السياسية أن تشكل قوة لا يستهان بها بين المهنيين فما هى العوامل التي جعلت تمثيلها في مجالس النقابات المهنية إما منعدما أو موجودا بشكل رمزي.

وفي واحدة من النقابات المهنية التي أنشئت سنة ١٩٧٥ نجد أن اتحاد الكتاب قد حافظ في كل دورته على وجود كاتبة واحدة في مجلس إدارته من بين اثنى عشر عضوا وفي الانتخابات الأخيرة التي جرت في الثالث والعشرين من مارس هذا العام نجحت الروائية والناقدة "فوزية مهران" في الوصول إلى مجلس إدارة اتحاد الكتاب.

وباطلاعي على أسماء المرشحين لمنصب النقيب وأعضاء مجلس نقابة المهندسين في انتخابات ١٩٩١[٧] لكل شعب النقابة، لم أجد بين المرشحين سوى ثلاث مهندسات "زينب عفيفي" و"نشوى عبد الله" في شعبة الغزل والنسيج وتاريخيا كانت المرأة تشكل قوة العمل الرئيسية في صناعة الغزل والنسيج، و"ميرفت السعدني" في الشعبة الكهربائية من عدد مرشحين وصل إلى ٢٠٤ أي بنسبة ١,٤٧٪ من المرشحين ولم تنجح مرشحة واحدة في الوصول إلى المجلس.

وفي صورة كبيرة للجمعية العمومية منشورة في نفس العدد لم ألمح وجه مهندسة واحدة. وبعد مراجعة لأعداد مجلة المهندسين في السنوات ما بين ١٩٨٨-١٩٩١ بحثا عن موضوع أو مقال أو إحصاء فيه نسبة تواجد المهندسات في المهنة وفي النقابة أو تحقيقا عن مشكلاتهن النوعية فلم أجد. وبعد بحث مضن وجدت اسم "هدى السمري" تحرر بابا عن المهندسات مرة باسم المهندسات ومرة

باسم المرأة ومرة باسم أبناء المهندسين فإذا بي أمام صفحة نسائية تقليدية تماما ويوجد مثلها في غالبية الصحف والمجلات ففي العدد الأول وجدت العناوين التالية "وجبة للبرد" ومجموعة أخبار عادية عن المرأة وباب تحت عنوان "قالوا" يتضمن تهكما شديدا على المرأة مثل الزوج آخر من يعرف والزوجة آخر من يعترف.." والمرأة هى التي تدفع الرجل للتقدم.. للتقدم لخطبتها "مع دفاع حار في كلمة الافتتاح عن الحجاب".

وفي عدد آخر قدمت المحررة كلمة افتتاحية بعنوان "كيف تختارين حذاءك" ومادة أخرى عن النباتات الطبية "البصل"، واستضافت مهندسة قدمتها باعتبارها ناجحة في عملها لكن سؤالا وجه لها يقول: هل تعتبرين عملك مناسبا لك كامرأة؟

وسؤال لمهندسة أخرى يقول: في رأيك هل العمل مجز بالنسبة للمرأة؟ وهل يعوضها عن تغيبها عن بيتها لساعات طوال؟

ولا أعرف إن كانت هى المصادفة أم شعور جماعة الإخوان المسلمين المسيطرة على النقابة بخطر هذه السيطرة وراء أن المهندستين اللتين أجرى معهما الحوار مسيحيتان، وبصرف النظر عن ديانتهما فقد تعاملت معهما المحررة كنساء فقط وليس كمهنيات لهن قضايا تخص المهنة والنقابة والعمل العام بالإضافة للقضايا الخاصة وربما قبلها.

وفيما بعد سوف تتبين لنا طبيعة الدور الذي لعبته قوى الإسلام السياسي حين سيطرت على النقابات وعلاقة ذلك بوضع المرأة المهنية كنقابية منذ نجح الإخوان المسلمون في انتخابات نقابة الأطباء سنة ١٩٨٤ وأخذ مجال سيطرتهم يتسع في نقابات المحامين والمهندسين والصيادلة إلى أن حصلت قائمتهم على أغلبية مطلقة في الانتخابات الأخيرة لنقابة المحامين.

كذلك سيتبين لنا أثر سيطرة الحكم على نقابة المهن التعليمية التي تضمن ٧٥٠ ألف عضو بينهم، كما سبقت الإشارة ٣٠٠ ألف مدرسة أي بنسبة ٤٠٪ من عضوية النقابة.

الحضور والغياب

رغم الحضور المتنامي للنساء في عضوية النقابات المهنية نتيجة لسياسات التعليم المجاني وحق العمل والتوظيف للجميع التي انتهجتها ثورة يوليو فإن المرأة غابت عن المواقع القيادية في هذه النقابات أو وجدت بشكل رمزي وموسمي كما اتضح لنا في العينات السابقة.

وإذا كنا قد سقنا الأسباب العامة المتعلقة بالبيئة القانونية السياسية والبيئة الاقتصادية الاجتماعية فلابد أن نتعرف على أوضاع النساء أنفسهن والتناقضات التي يقعن فيها بسبب تعدد الأدوار بين رعاية الأسرة حيث لا يزال المجتمع بل والمرأة نفسها أحيانا ترى أن هذه مهمتها وحدها من جهة وبين العمل في المهنة التي لابد أن تبذل جهدا مضاعفا فيها لكي تحصل على حقوقها من جهة أخرى ويضاف لذلك في موضوعنا هذا العمل النقابي الذي يتطلب جهدا بل وتفرغا ووقتا تعجز النساء في الغالب الأعم عن توفيره إلا بعد أن تصل لسن كبيرة نسبيا إذ يكون أبناؤها قد كبروا وخفت

مسئولياتها إزاءهم.

وتواجه المرأة صعوبات إضافية إذا ما تقدمت للترشيح في نقابتها في هذه السن الكبيرة لأن النجاح في النقابة يحتاج تراكما طويلا من العمل الدؤوب في أوساط الأعضاء والتعرف على احتياجاتهم وتبني مطالبهم وتقديم خدمات لهم، ولا يندر أن ترتبط هذه الخدمات في أوساط المهنيين بالمكانة التي يصل إليها المهني في عمله وغالبا ما لا تستطيع النساء بسبب مجمل هذه الظروف الوصول في الصحافة مثلا إلى موقع رئيس التحرير، أو تكون صاحبة مكتب هندسي كبير أو مكتب محاماة أو مكتب محاسبة أو عيادة كبيرة وهناك بطبيعة الحال استثناءات تؤكد القاعدة.

ومما لا شك فيه أن مكانة المرشح الاجتماعي تلعب دورا مؤثرا في الانتخابات النقابية وتصبح جزءا من السيرة التي تزكيه لدى الناخبين خاصة في ظل أوضاع غير ديمقراطية تتسم بالفوارق الطبقية الحادة، ومؤخرا أصبحت الأموال تلعب دورا حاسما لا فحسب في الانتخابات التشريعية والمحلية وإنما أيضا في انتخابات النقابات وأخذت الصحف تتحدث عن ملايين تنفق في هذه الانتخابات، وإمكانية النساء في الوصول إلى مراكمة ثروات كبيرة هى أقل كثيرا من إمكانات زملائهن من الرجال الذين يمكنهم أن يستخدموا هذه الأموال في الانتخابات والوصول إلى مقاعد النقباء وأعضاء مجالس النقابات. ولا تهتم النقابات المهنية إلا في حدود ضيقة للغاية بتقديم خدمات نوعية لعضواتها لمساعدتهن على تأدية الأدوار المختلفة مثل إنشاء دور للحضانة ورياض الأطفال أو تقديم دورات تدريب لهن.

كذلك أدى استبداد الصور النمطية القديمة عن المرأة بالمجتمع إلى النظر باستخفاف إلى دورها بل أدوارها واعتبارها هى المسئولة وحدها عن التمزق الذي تعيشه.

وعلى العكس من المناخ الذي كان شائعا في الستينيات والسبعينيات والنسق القيمي الذي ميزه احترام العمل واحترام المرأة، أدت الثقافة التجارية الاستهلاكية المرتبطة بحرية السوق والخصخصة وإطلاق أيدي رجال الأعمال إلى بروز صورتين متناقضتين للمرأة كل منهما وجه للأخرى، أولاهما المرأة السلعة في الإعلانات والدراما والسينما، وثانيتهما المرأة العورة في أدبيات الإسلام السياسي، حيث تراجعت قيمة العمل الذي قيل عنه في الستينيات إنه شرف وواجب بل وأخذت تيارات الإسلام السياسي تدعو لعودة المرأة إلى البيت.

ولأن منظمات الحركة النسائية الجديدة لا تزال ضعيفة فإنها عجزت عن ترويج فكرة التمييز الإيجابي في النقابات بحيث يمكن لهذه النقابات طبقا للفكرة المعمول بها في كثير من المنظمات في العالم تخصيص دورات تدريبية خاصة للنساء عضوات النقابات تراعي ظروفهن وتحترم مسئولياتهن المتعددة لا لكي يلحقن بالنقابيين الرجال وإنما لكي يصبحن قوة مضافة لتطوير العمل النقابي ودفعه للأمام وتوسيع قاعدته خاصة وأن المهنيات، كما سبقت الإشارة يقعن في الغالب الأعم ضمن الجماهير العريضة من الطبقة الوسطى التي تأتي في شريحتها الثالثة الفقيرة لأنهن الأقل تدريبا وفرصا في الترقي والأفقر بالرغم من أنها أي المهنية هى المحظوظة ضمن النساء العاملات لأنها

تنخرط في العمل المنظم لا الهامشي وتنضم لنقابة أي يلعب النشاط العملي رغم كل المعوقات دورا كبيرا في تراكم معارفها وخبراتها مما يشكل خطوة كبيرة جدا إلى الأمام على طريق تحرير المرأة وفقا لمبدأي العدل والمساواة.

وعلى الصعيد السياسي تتبادل السيطرة على النقابات المهنية قوتان هما الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم وتيار الإسلام السياسي مع بعض التنويعات والظلال من قوى أخرى ديمقراطية تنتمي للتجمع والحزب الناصري أو التيار الديمقراطي العام لكنها ليست حاسمة في تقرير مصير النقابات وإن كانت تملك رؤية أكثر تقدما وعقلانية فيما يتعلق بقضية تحرير المرأة وكون وجودها المتزايد والفعال في النقابات المهنية هو علامة إيجابية على توجهات التنمية وآفاقها. وقد كانت ممارسة الإسلام السياسي بالنسبة للمرأة المهنية سلبية، وحين سيطروا على مجلس نقابة المحامين في بداية التسعينيات منعوا المحاميات -لا لشئ إلا لأنهن نساء- من المشاركة في معسكر كانت تعد فيه دورات تدريبية وذلك حتى لا يختلطن بالرجال.

أما الممارسة الحكومية فقد اتسمت باشتداد القبضة الإدارية على عمل هو بطبيعته لابد أن يكون ديمقراطيا فقد كان من نتائج هذه الهيمنة أن نقابة المعلمين التي تولي منصب النقيب فيها دائما وزير التعليم منذ نشأتها عام ١٩٥٥ واحتفظ النقيب الأخير برئاسته لها بعد أن أصبح رئيسا لمجلس الشورى فقد عجزت النساء عن الوصول إلى مقاعد مجلس النقابة. بل وأدت القيود الإدارية إلى بروز دور متزايد لجماعة الإخوان المسلمين في المدارس حيث تركت النقابة البيروقراطية فراغا كبيرا وأخذوا يحاولون إرغام المدرسات والطالبات على ارتداء الحجاب، حيث تنشط الأقلية المنظمة المدربة نشاطا ملموسا في ظل وجود أغلبية صامتة لا مبالية أو خائفة.

وإذا كان هذا الغياب في القمة رغم الحضور في القاعدة النقابية بكل مسبباته وملابساته يثير قلقنا فعلينا أن نتوقع أن تقل بالتدريج أعداد ونسب التواجد النسوي في القاعدة المهنية خلال العقود القادمة لأن النساء سوف يحصدن النتائج المرة لسياسات السوق الحر بلا ضوابط، والخصخصة التي تطردهن من العمل أو تحيلهن إلى المعاش المبكر، وانسحاب الدولة من ميدان الخدمات الاجتماعية خاصة التعليم والصحة؛ إذ يتناقص عدد البنات اللاتي تلتحقن بالتعليم كل عام بسبب الفقر، والتعليم هو أساس المهن التي اشتغلت بها النساء منذ أكثر من قرن. إذ يبين جدول الفقر البشري للنساء والأطفال في تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٧ أن معدل قيد الإناث في التعليم الثانوي بالنسبة للذكور هو ٨٦٪ وأن الأطفال غير المقيدين في المدارس الابتدائية يصلون إلى ١٨٪ معظمهم من الفتيات.

وقد أدرك المؤتمر السنوي الخامس للنقابات المهنية عام ١٩٩٤ خطورة ظاهرة الفساد في بعض النقابات المهنية فقال في توصيته الرابعة:

"النقابات المهنية لها دور كبير في إطار المجتمع والدولة وعليها أن تبادر بإصلاح شئونها الداخلية بصورة ديمقراطية لكي تساهم بفاعلية في القضايا العامة ورسم السياسات كل في مجال اختصاصه

في إطار المادة ٥٦ من الدستور خاصة المشاكل الملحة مثل البطالة والتحدي القادم في المستقبل.."[٩].

إن التحدي القادم في المستقبل الذي تتحدث عنه التوصية بعد تطبيق شروط الجات يحمل مخاطر جسيمة للمهنيين عامة وللنساء منهم بشكل خاص لأنهن الأقل تدريبا وتعليما ولن يصمدن في المنافسة أمام المهني الأجنبي الذي سوف ينفتح أمامه السوق المحلي دون أية قيود طبقا للاتفاقية، ولذا لابد من تدريبهن المتواصل. ولعل هذا التحدي الذي ستكون البطالة الواسعة أولى نتائجه يدعونا لإعادة النظر في قوانين النقابات التي تفصل بين المهني والعمالي فتحرم كل منهما من قوة الآخر ومساندته، في حين أن العنصر المشترك بينهما وهو العمل المأجور هو أساس توحيد لمصالح المهنيين والعمال المشتركة بالرغم من التفاوتات في الأجور ونظمها.

وسوف يكون مفيدا أن تنشأ لجان للمرأة داخل النقابات أسوة بلجنة المرأة والطفل في الاتحاد العام للعمال لتتابع أوضاع المهنيات وتشجعهن على ممارسة العمل النقابي وتتعرف بشكل ملموس على احتياجاتهن وتعظم من شأن مساهماتهن في العمل العام والتنمية. فرفع شأن المرأة في أي موقع ذو مردود إيجابي على الوطن كما يؤكد العلم وتقول التجربة.

الهوامش

١- د. رمزي زكي.. وداعا للطبقة الوسطى، دار المستقبل العربي ١٩٩٦، والمقتطفات من عرض نقدي للكتاب قدمته الكاتبة في راديو لندن في نفس العام.

٢- رمزي زكي.. مصدر سابق.

٣- جريدة الأهالي ١٤/ ٣/ ٢٠٠١، من حوار أجراه ثروت شلبي مع سامح عاشور ص ٩

٤- أحمد يحيى عبد الفتاح، عضو اللجنة التشريعية بالحزب الوطني من حوار معه أجرته مجلة "اليسار" فبراير ١٩٩٣ ص ٢٨

٥- أطلس بياني صادر عن المجلس القومي للأمومة والطفولة-ديسمبر ١٩٩٦

٦- المرأة المصرية والعمل العام رؤية مستقبلية-مجموعة باحثات، سامية سعيد، المرأة المصرية في النقابات واتحاد العمال ص٧٤، مركز البحوث والدراسات السياسية-جامعة القاهرة.

٧- مجلة المهندسين، مارس ١٩٩١-تصدرها نقابة المهندسين.

٨- النقابات المهنية وقضايا المجتمع المصري، نقابة المهندسين المصرية، لجنة التنسيق بين النقابات ص٢٠٧، ١٩٩٥

"سهيلة"

لقد تخلصت من جميع أسلحتي، أو بالأحرى فقدتها، لن أقاوم رغبتي القوية بالاستسلام، إنني أتعرض لإهانات دائمة.

هذه بعض كلمات من رسالة كتبتها "سهيلة أندراوس" من سجنها في ألمانيا إلى زوجها "أحمد" بعد أن حكمت عليها المحكمة بالسجن اثنى عشر عاما إثر محاكمتها مرة ثانية بتهمة كانت قد سجنت بسببها قبل عشرين عاما في الصومال.

"وسهيلة لا تتمنى الآن إلا الموت، هكذا قالت محاميتها، و هكذا أعلنت هى حين طلبت إلى زوجها أن يبذل كل جهده حتى تنساها ابنتها "ليلى" التي حملت اسم جدتها الكاتبة الفلسطينية "ليلى السايح" كما حملت إلى "النرويج" قدرها الفلسطيني وهي لم تخرج بعد من طفولتها"..

"الأطفال قادرون أكثر مني على التطبع والنسيان، بالطبع لا يخلو الأمر من ألم، ولكن الألم سيكون أشد إن لم تبدأ "ليلى" وأنت منذ الآن تقبل حقيقة أنه لن يكون لي وجود في حياتكما سنوات طويلة.. وربما أبدا.. من يعرف قدره؟.

لا تقطع علاقتك بالوطن العربي.. بل وثقها.. ثم تضيف سهيلة.

ليلى ستجد طريقها سواء كان مليئا بالأشواك أو بالزهور .. مهما فعلنا فقدرها مثل قدرنا الفلسطيني.. ألم.. ثم ألم.. ثم ألم.. لا مفر.. وهى ليست أغلى من أطفال فلسطين..!!

بدأت القصة عام ١٩٧٧ حين شاركت سهيلة مع مجموعة من أعضاء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في خطف طائرة لوفتهانزا بهدف الضغط على حكومة ألمانيا لإطلاق سراح المعتقلين الفلسطينيين لديها، ولفت نظرها لجرائم إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني حتى تعيد النظر في المعونات العسكرية الضخمة التي تقدمها لها، والضغط أيضا للإفراج عن فلسطينيين مسجونين في إسرائيل.

ولم يكن في مخطط العملية قتل أي من الركاب أو أفراد طاقم الطائرة، ولكن ملابسات في عملية إنزال الطائرة أدت لمقتل قائدها وقتل الخاطفين جميعا، ونجت "سهيلة" بالمصادفة بعد أن كان أحد الضباط البريطانيين قد صوب مسدسه نحو رأسها فمنعه ضابط صومالي وأصيبت بعشر رصاصات في كل أجزاء جسدها.

حكم على سهيلة بالسجن لعشرين عاما، قضت منها عاما ونصف العام وأفرج عنها الرئيس الصومالي لأسباب صحية ثم تلقت علاجا في بعض البلدان الاشتراكية آنذاك..

عادت "سهيلة" لاستكمال دراستها للأدب الإنجليزي في "بيروت" بلد الملجأ الذي نزحت إليه أسرتها بعد طردها من فلسطين عام ١٩٤٨ وتزوجت من الكاتب والشاعر الفلسطيني "أحمد أ بو مطر" وجاءت ليلى واستقروا أخيرا كلاجئين سياسيين في النرويج بعد ترحال متصل إلى عواصم عربية وغير عربية طردتهم جميعا مثلما يحدث كثيرا للفلسطينيين.

وفجأة وفي عام ١٩٩٤ طالبت ألمانيا حكومة النرويج بتسليم "سهيلة" لمحاكمتها، ورفضت محكمة نرويجية تسليمها على أساس أنه عمل غير شرعي ولا يتفق مع القانون الدولي إذ لا يجوز محاكمة المتهم مرتين بنفس التهمة، كذلك قضت محكمة الاستئناف تسليم المواطنة النرويجية لنفس الأسباب، لكن وزيرة العدل النرويجية عرضت القضية على محكمة أخرى أصدرت حكمها بسرعة، وتم التسليم رغم احتجاجات منظمات حقوق الإنسان وأساتذة القانون الذين وضع أحدهم كتابا يبين المخالفات الجسيمة للقانون الدولي في عملية التسليم.

وكان واضحا لأصدقاء "سهيلة" التي اشتغلت بالترجمة في النرويج أنها والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين قد انتقدا فيما بعد عمليات خطف الطائرات باعتباره أي الخطف- أسلوبا ينتمي لمرحلة مضت وكانت خسائره أكبر من فوائده الإعلامية المنشودة التي استهدفت الضمائر النائمة ووضع القضية الفلسطينية على جدول أعمال العالم الذي تضلله الدعاية الصهيونية الجبارة الكاذبة.

حوصرت سهيلة من كل الجهات، وها هى المرأة الباسلة التي منحت عمرها لقضيتها وكانت مشروع شهيدة تعلن فشلها:

"أعلن فشلي.. وليكن ما يكون أعلن فشلي باختياري، وهذا يعني كرامة، وأعرف أن هذه صدمة لكل من يثق بي، بقوتي وقدرتي على المقاومة، أعرف أنني بذلك سأسقط في عيون كثيرين. إنني لا أسقط أو أتساقط، العدل في هذا العالم هو الذي يتساقط".

فيا أيتها القارئة.. أيها القارئ إذا قرأتم هذا المقال وأيقنتم أن العدل يتساقط في هذا العالم ويتعرض للانتهاك، وأن العالم الغربي المنافق الذي يكيل بمكيالين حين يتحدث عن حقوق الإنسان يقوم هو نفسه صراحة بهذا الانتهاك وإذا ما شعرتم بوطأة الظلم حتى لو لم يقع عليكم شخصيا فلا تسكتوا أو تتخذوا موقف اللا مبالاة من محنة امرأة هى صوت شعبها المخلص بينما جلادها طليق، ذلك أن اللا مبالاة تكون أحيانا أشد وطأة من الظلم نفسه، وأحيانا ما يكون اللا مبالون أشد خطرا من الظالمين لأن هؤلاء الأخيرين يعتمدون على صمت ولا مبالاة الأولين، بادروا لإرسال تضامنكم لسهيلة في سجنها لنساعدها على الخروج من اليأس.

خاطبوا الرئيس "هلموت كول" عبر السفارة الألمانية ليسقط تحفظات الحكومة الألمانية التي وضعتها شرطا لتسليم سهيلة إلى النرويج ويوافق على الإفراج عنها بسبب ظروفها الصحية.

اكتبوا لمحاميتها التي ننشر لكم هنا عنوانها واسألوها ماذا نفعل حتى لا تبقى "سهيلة" وحيدة في سجنها البارد وحتى ننجح في الإفراج عنها فلا يسقط العدل ونحن صامتون.

Heidi Bache-Wiig p.b. 7194 Homansbyen, 0307 Oslo Parkveien 25, inng.Hegdehaugsveien
Tel: 47 22 60 20 20 Fax: 47 22697161



قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية:** غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

ثانياً: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان:** فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد:** هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية:** فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية:** هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار:** د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة:** منصف المرزوقى (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد:** أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن:** علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي:** د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد:** د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة:** محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان:** د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين:** عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!:** د. هيثم مناع.
١٦- **الإسلاميون التقدميون.** صلاح الدين الجورشي.
١٧- **حقوق المرأة في الإسلام.** د. هيثم مناع.
١٨- **دستور في صندوق القمامة.** صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- **فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري:** مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.

٢٠- **انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول:** د.أحمد يوسف القرعي.
٢١- **ثمن الحرية - على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث:** محمود الورداني.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان.** تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي.** تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان.** تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر:** د. ابراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن.** تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- **يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني.** إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان:** محمد السيد سعيد.
٤- **اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان:** محمد أمين الميداني.

خامساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- **رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر:** د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- **التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر:** د.هويدا عدلي.

سادسا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث:** آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث:** آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة:** جنان عبده (فلسطين ٤٨).

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير:** أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية:** أحمد تهامي.
٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط:** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين.** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.

٥- **أحوال الأمن في مصر المعاصرة:** عبد الوهاب بكر.
٦- **موسوعة تشريعات الصحافة العربية:** عبد الله خليل.
٧- **نحو إصلاح علوم الدين: التعليم الأزهري نموذجا:** علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- **رجال الأعمال: الديمقراطية وحقوق الإنسان:** د. محمد السيد سعيد.
٩- **عن الإمامة والسياسة: والخطاب التاريخي في علم العقائد:** علي مبروك.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- **القمع في الخطاب الروائي العربي:** عبد الرحمن أبو عوف.
٢- **الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان:** حلمي سالم.
٣- **فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان):** عز الدين نجيب
٤- **فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان:** نورا أمين.
٥- **السينما وحقوق الناس:** هاشم النحاس وآخرون.
٦- **الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان:** سيد إسماعيل، تقديم: د.أحمد مرسي.
٧- **أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش:** سحر سامي.
٨- **المقدس والجميل- الاختلاف والتماثل بين الدين والفن:** د. حسن طلب.

تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- " **سواسية** ": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٤٤ عددا]
٢- **رواق عربي:** دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٢٦ عددا]
٣- **رؤى مغايرة:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- **قضايا الصحة الإنجابية:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

عاشرا: قضايا حركية:

١- **العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.(باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية).
٢- **تمكين المستضعف.** إعداد: مجدي النعيم.
٣- **إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان.** صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ – ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- **إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان.** صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- **إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين.** صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- **مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني.** مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
٧- **اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون:** إعداد: محمد السيد.
٨- **إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية** (باللغتين العربية والإنجليزية).
٩- **قضايا التحول الديمقراطي في المغرب: مع مقارنة بمصر والمغرب.** أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٠- **جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية:** تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:

١- **التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق:** د. سهام عبد السلام.

٢- **ختان الإناث:** آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

- **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي.** تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- **من أجل تحرير المجتمع المدني:** مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو

- **دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي** (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

- **دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية.** خميس شماري، وكارولين ستايني

و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة

- **عندما يحل السلام- موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان.** تحرير: يوانس أجاوين وأليكس دوفال

• • •

(تحت الإعداد)

١. نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٢. الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٣. آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٤. دليل تعليم حقوق المرأة.
٥. إشكالية الفكر القومي العربي وحقوق الإنسان.
٦. قضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية في تونس.
٧. ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي.
٨. العولمة وحقوق الإنسان.

كلُّ مكان غير مؤنث،
لا يُعَوَّلُ عليه.

ابن عربي

فريدة النقّاش

- كاتبة وناقدة مصرية، رئيس تحرير مجلة "أدب ونقد" التي تصدر عن حزب التجمع التقدمي بمصر
- عضو الأمانة المركزية لحزب التجمع التقدمي
- رئيسة ملتقى هيئات المرأة المصرية

من مؤلفاتها:

- الوطن دمعتان ووردة
- السجن الوطن
- يوميات الحب والغضب

